TROTTA 15 *Paradigmas*

Tratado de antropología de lo sagrado [3]

Las civilizaciones del Mediterráneo y lo sagrado

U. BIANCHI, I. CHIRASSI COLOMBO, F. DAUMAS,
B. C. DIETRICH, M. GIMBUTAS, R. LEBRUN, A. MAGGIANI,
A. MOTTE, S. RIBICHINI, J. RIES, M. SORDI,
A. THÉODORIDÈS, R. TURCAN

COODINADOR: JULIEN RIES



Tratado de antropología de lo sagrado 3
Las civilizaciones del Mediterráneo y lo sagrado

COLEGIO LOYOLA
ARCA SEMINARII

Tratado de antropología de lo sagrado 3
Las civilizaciones del Mediterráneo y lo sagrado

U. Bianchi, I. Chirassi Colombo, F. Daumas,
B. C. Dietrich, M. Gimbutas, R. Lebrun, A. Maggiani,
A. Motte, S. Ribichini, J. Ries, M. Sordi,
A. Théodoridès, R. Turcan



291.13
T776a.E
v.3
c.1

CL1 2010.063131

E D I T O R I A L   T R O T T A

COLECCIÓN PARADIGMAS
Biblioteca de Ciencias de las Religiones

CREATIVE COMMONS

Título original: Trattato di Antropologia del Sacro volume III
Le civiltá del Mediterraneo e il Sacro

Traducción: Vicente Martín Pindado, capítulos: «Creencias y vida religiosa en los fenicios y cartagineses», «El hombre y lo sagrado en los rituales y en la religión etrusca», «Lo sagrado en el ámbito político: mitos de los orígenes, ritos de integración», «Misterios de Eleusis. Dionisismo. Orfismo», «El *homo romanus:* la religión, el derecho y lo sagrado»

María Tabuyo y Agustín López, resto de la obra

© Editoriale Jaca Book SpA, Milano, 1992

© Agustín López, Vicente Martín Pindado y María Tabuyo, 1997

© Editorial Trotta, S.A., 1997
Sagasta, 33. 28004 Madrid
Teléfono: 593 90 40
Fax: 593 91 11

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN: 84-8164-047-6 (Obra completa)
ISBN: 84-8164-126-X (Volumen 3)
Depósito Legal: VA-228/95

Impresión
Simancas Ediciones, S.A.
Pol. Ind. San Cristóbal
C/ Estaño, parcela 152
47012 Valladolid

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN

Primera parte

EL MUNDO MEDITERRÁNEO ARCAICO

Segunda parte

LA RELIGIÓN EGIPCIA

Tercera parte
FENICIOS Y ETRUSCOS

Cuarta parte
EL MUNDO GRIEGO

Quinta parte
ROMA Y LO SAGRADO

CONCLUSIÓN

Introducción

EL HOMBRE RELIGIOSO EN LAS CULTURAS Y LAS CIVILIZACIONES MEDITERRÁNEAS

Julien Ries

A lo largo de la historia humana, el mundo mediterráneo ha desempeñado un papel capital en la expansión de la cultura y en el desarrollo de las civilizaciones. Ésta es la razón de que hayamos decidido dedicar un volumen de nuestra obra a la experiencia de lo sagrado vivida por las comunidades humanas del antiguo Próximo Oriente, la Europa mediterránea y las regiones del África septentrional, antes de la gran difusión del cristianismo.

I. LAS PRIMERAS ALDEAS DE SIRIA Y PALESTINA

1. *Sedentarización y neolitización*

Una gran transformación se operó en Siria-Palestina entre el noveno y el séptimo milenio. Atribuyendo una importancia excepcional, incluso excesiva, a las necesidades materiales y alimentarias del grupo humano, Gordon Childe ha hablado de «revolución neolítica». Jacques Cauvin ha retomado toda esa documentación prehistórica, enriquecida por nuevos descubrimientos, y, ordenando en el tiempo los diversos factores del fenómeno que se desarrolló en el curso de dos milenios, ha mostrado claramente la anterioridad de los pueblos respecto a la producción alimentaria de las poblaciones. No se trata, pues, de una revolución sino de un proceso progresivo de sedentarización, es decir, de «fijación al suelo, en aglomeraciones de habitaciones construidas, de comunidades cada vez más densas, que viven en un

entorno estable»[1]. Esta fijación condujo a la creación de aldeas agrícolas que fueron la base de la civilización urbana. Contrariamente a Childe, Flannery y Binford, que han explicado esta evolución por las necesidades materiales, Mircea Eliade ha puesto de relieve los mitos y los ritos que acompañan a las formas primitivas del cultivo de vegetales y cereales[2]. Jacques Cauvin subraya el comportamiento humano en la utilización del entorno. Las primeras aldeas de Siria y Palestina hacen patente el comienzo de la transformación de la naturaleza operada por el hombre. Este papel de «jardinero de la creación» tuvo una repercusión decisiva sobre el desarrollo de las culturas mediterráneas. Los pueblos natufienses de Siria y Palestina muestran que el hombre «sale de las cavernas» para afrontar una etapa nueva, la vida sedentaria. No estamos en presencia de un hecho material, sino de un acontecimiento cultural.

2. *El natufiense*

Las primeras aldeas están en el centro de la civilización natufiense —el Uadi-Natuf se sitúa en Judea occidental— que del 10000 al 8300 se difunde por el «creciente fértil» desde el medio Éufrates hasta el delta del Nilo[3]. Iniciada en el Próximo Oriente, la neolitización se difunde por contigüidad y por migraciones. Entre el 10000 y el 6000 se van configurando de manera progresiva las características principales del Neolítico: pueblos construidos, agricultura y ganadería, cerámica y piedra pulimentada, cultos nuevos. A finales del séptimo milenio termina la neolitización y su difusión se acelera al punto de poderse afirmar que el Asia anterior es la madre del Occidente mediterráneo. Se desarrollan entonces las religiones neolíticas del Próximo Oriente. Los documentos publicados por J. Cauvin han permitido hacer grandes progresos en el conocimiento del hombre religioso neolítico[4]. Para Cauvin, «la neolitización encuentra en el Próximo Oriente su sentido primero y fundamental de transformación total de las sociedades humanas, sometida a las solas leyes de su dinámica interna»[5]. Estos

1. J. Cauvin, *Les premiers villages de Syrie-Palestine du IXe au VIe millénaire avant J.-C.*, de Boccard, Paris, 1978, p. 2.

2. M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Cristiandad, Madrid, 1978, pp. 45-71.

3. J. Cauvin, *op. cit.*, pp. 23-63; J. y M.-C. Cauvin, «Néolithisation», en *Encyclopedia Universalis* XII, Paris, 1985, pp. 1073-1079; F. R. Valla, *Le Natoufien, une culture préhistorique en Palestine*, Gabalda, Paris, 1975.

4. J. Cauvin, *Religions néolithiques de Syro-Palestine. Documents*, J. Maisonneuve, Paris, 1972.

5. *Encyc. Univ.*, art. cit., p. 1073.

descubrimientos se nos muestran capitales para la hermenéutica de las culturas y para el estudio de la experiencia de lo sagrado.

II. LAS RELIGIONES NEOLÍTICAS MEDITERRÁNEAS

1. *Aparición de la religiosidad neolítica*

La documentación reunida por J. Cauvin le ha permitido realizar una estimación de la evolución religiosa sirio-palestinense entre el noveno y el quinto milenio[6]. Si en el noveno milenio son predominantes las representaciones divinas teriomorfas, es preciso constatar que, desde la época del natufiense, las hierofanías humanas están también presentes y van a multiplicarse a medida que la sedentarización avance. El paso de los siglos muestra el predominio cada vez mayor de una divinidad femenina. Por otra parte, en el curso de los milenios se acentúa el dominio del hombre sobre la tierra con un sentimiento, al parecer, de posesión del mundo circundante por parte de la diosa: ésta da la impresión de tener en su poder la naturaleza, la vida y la muerte. Por otra parte, el *homo religiosus* expresa su creencia en la supervivencia tras la muerte. En efecto, el culto a los muertos se encuentra muy desarrollado: ocre y tierra roja, cuidados dedicados a la conservación de los cráneos, integración de los difuntos en la vida del pueblo. Según J. Cauvin, en esta época lejana, «lo sagrado y los propios muertos parecen tener ya sus moradas propias, materializadas en los primeros santuarios construidos» (p. 112).

Nuestro autor subraya que la aparición de la noción de divinidad constituye uno de los rasgos principales de la neolitización. El arte del Paleolítico superior, que era un arte en el que no existía representación de la divinidad, se extingue hacia el año 10000, fecha en la que aparecen las primeras aldeas instaladas en microclimas. Esta civilización natufiense es también testigo del primer arte mobiliario: estatuillas en piedra y mangos de herramientas esculpidos, en ocasiones figuras humanas.

En el octavo milenio, una civilización directamente derivada del natufiense aprende la agricultura: emplazamientos de Tell Aswad en el oasis de Damasco, de Jericó y Netiv Hagdud en el valle del Jordán. En Siria, en el medio Éufrates, el pueblo de Mureybet pasa hacia el 7800 a la agricultura y la ganadería y encontramos la presencia de dos símbolos, la mujer y el toro. Es la primera aparición de la pareja divi-

6. J. Cauvin, *Religions néolithiques...*, cit., pp. 107-112.

na «diosa-toro». Con el avance de la neolitización, las representaciones femeninas van a difundirse por todo el Próximo Oriente. La diosa es el primer ejemplo de forma suprema[7].

2. *Religiosidad neolítica en Anatolia*

Anatolia constituye un puente entre el Próximo Oriente y Europa. Las primeras aldeas neolíticas se escalonan allí entre los años 7000 y 6500. Creada hacia el 7100, la pequeña ciudad agrícola y artesana de Çatal Hüyük conoció una actividad religiosa muy desarrollada, pues de ciento treinta y nueve habitaciones, cuarenta son antiguos santuarios, signo de una excepcional valoración religiosa del espacio[8]. El culto a la diosa nos muestra una solidaridad mística entre la mujer y la vegetación. Los primeros edificios religiosos y las estatuillas femeninas de Çatal Hüyük van a irradiar hacia las civilizaciones de Çukurkent, Erbaba, Can Hassan, Suberde y Hacilar. La figura femenina es representada en diversas actitudes: sentada, sosteniendo a un niño o un leopardo, parturienta, tumbada, inclinada hacia adelante. El impresionante número de figurillas de la diosa madre encontradas en Anatolia central, y pertenecientes a la época neolítica, es la prueba de un culto en pleno desarrollo. A partir del 5700 Hacilar sucede a Çatal Hüyük: cerámicas, estatuillas, vajilla ritual. En los santuarios anatólicos encontramos una documentación simbólica de gran riqueza: signos y símbolos cósmicos como la cruz y el creciente; colores rojo, blanco, negro y azul; símbolos animales como el toro y el bucráneo; manos y ojos. Las representaciones de divinidades masculinas son menos numerosas. Existieron manifiestamente rituales de primavera, de la cosecha, de la caza, del nuevo año. En lo que concierne a la diosa podemos pensar en la fecundidad, en la domesticación de animales y en la vegetación. Las sepulturas contienen signos evidentes de la creencia en la supervivencia tras la muerte: utensilios, objetos de aseo, piezas de cestería. En Çatal Hüyük los frescos representan rituales funerarios: exposición de cadáveres, descarnadura, enterramiento diferido, ofrendas funerarias. Se constata que estamos en presencia de una religiosidad que se elabora y se estructura en torno a las primeras divinidades, con creencias ya en vías de precisión.

7. J. Cauvin, «L'apparition des premières divinités»: *La Recherche* 194, Paris (1987), pp. 1472-1480.

8. J. Mellaart, *Çatal Hüyük. A neolitic town in Anatolia*, London, 1967.

3. *Religiosidad neolítica en la Europa mediterránea*

En el curso de las últimas décadas de nuestro siglo, los descubrimientos arqueológicos en el sureste de Europa han enriquecido notablemente nuestro conocimiento de la religiosidad neolítica. Así, la civilización de Lepenski Vir, en la orilla derecha del Danubio, a la entrada de las Puertas de Hierro, en Serbia oriental, presenta una gran originalidad[9]. En el curso de las sucesivas fases preneolíticas, las inhumaciones tuvieron lugar bajo las casas o en sus proximidades. Subrayemos que la casa es doblemente sacralizada: por la presencia de los muertos, pero también por la presencia de la imagen de la divinidad. En el período Neolítico surge de improviso, en los Balcanes y en Europa oriental, una verdadera explosión de manifestaciones de lo sagrado. Centros económicos se organizan en los milenios sexto y quinto. En Europa sudoriental se han encontrado más de treinta mil estatuillas, ya sea de arcilla, mármol, cristal de roca o caliza, entre las cuales la diosa es el elemento preponderante. En el presente volumen, Marija Gimbutas presenta una tesis de sus descubrimientos que iluminan de manera notable la figura de la diosa neolítica[10].

Al oeste del Mediterráneo, la religiosidad se desarrolló más lentamente. Sabemos que en el octavo milenio la navegación mediterránea comenzó a jugar un papel cuya importancia se acentuó en los milenios sexto y séptimo. La cerámica impresa hace su aparición en Dalmacia, Italia, Provenza, Cataluña, Malta y Sicilia. Gracias a la navegación, la neolitización será primero un fenómeno de las costas mediterráneas.

El descubrimiento de la agricultura fue capital para la historia de la civilización. El hombre va a modificar profundamente su comportamiento y la historia religiosa de la humanidad entra en su fase decisiva. Los mitos del origen se multiplican, el espacio sagrado adquiere una gran importancia y vemos aparecer la solidaridad mística entre el hombre y la vegetación. El hombre capta el misterio del nacimiento, la muerte y el renacimiento y fundamenta y sostiene sus creencias mediante una serie de rituales. A partir del tercer milenio, el Mediterráneo incrementará su importancia de manera incesante.

9. D. Srejović, *Lepenski Vir*, Thames & Hudson, London, 1972.

10. Véanse las bibliografías en este volumen. Tres obras colectivas proporcionan una copiosa documentación. E. Anati (ed.), *Valcamonica Symposium* 1968; *Valcamonica Symposium* 1972, *Les religions de la préhistoire*; *Valcamonica Symposium* 1979, *Prehistoric Art and Religion*, Capo di Ponte, Centro Camuno di studi preistorici.

III. EL DESARROLLO DE LAS GRANDES RELIGIONES MEDITERRÁNEAS

Fenómeno cultural nuevo en la historia, la sedentarización ha dado nacimiento a las primeras aldeas y ciudades. Éstas fueron el crisol de la neolitización, uno de cuyos elementos más importantes y significativos es la aparición de una nueva religiosidad que se estructura alrededor de las primeras representaciones de la divinidad.

1. *Las migraciones al final del Neolítico*

En el tercer milenio, varios pueblos del Mediterráneo orientan sus actividades hacia el mar. Por su posición geográfica, Creta tiene la ventaja de mantener contacto con el Próximo Oriente y Egipto, y hacia el 2700 se desarrolla allí la civilización minoica que conocerá su apogeo a comienzos del segundo milenio, cuando los reyes de Cnossos dominan el mar Egeo. La Creta minoica va a contribuir al desarrollo de la civilización micénica antes de desaparecer a finales del siglo XV a.C. La figura central del panteón minoico es la diosa. En su honor se desarrollan ceremonias en la cumbre de las montañas, en las cuevas, en los palacios. Como en la Anatolia del séptimo milenio, también en Creta el dios masculino adopta la forma del toro.

En el curso del tercer milenio, llegados quizá del Cáucaso, los indoeuropeos se detienen en las altas llanuras de Asia Menor y se instalan en la región de Hatti, en Anatolia, cuyos habitantes, a los que se llama pre-hititas o proto-hititas, ignoran la escritura. Hacia el 2340 establecen contactos con los reinos mesopotámicos, a través de los cuales les llegará la escritura cuneiforme babilónica en los primeros siglos del segundo milenio. En el curso del siglo XVIII, estos indoeuropeos, los hititas, se imponen en toda Anatolia. Hacia el 1600 el rey Hattusili I conquista Hattusa y hace de ella la capital de un imperio que perdurará durante varios siglos.

2. *La herencia cretense y el desarrollo del mundo griego*

En el curso del tercer milenio, sucesivas oleadas indoeuropeas penetran en la Hélade. Encuentran allí cultos naturalistas —cultos y mitos de la vegetación— que prolongan las tradiciones religiosas neolíticas, fuertemente influenciadas por las Cícladas y por la cultura y el arte cretense. Los lugares propios de lo sagrado son cuevas y santuarios en los que los fieles hacen ofrendas a las divinidades. El comienzo del segundo milenio lleva la marca de las grandes migraciones arias. Los

aqueos, indoeuropeos llegados del norte o del Cáucaso, traen algunas novedades, en particular un panteón masculino de dioses celestes presidido por Zeus, el Dyauh de los antiguos arios.

A partir de 1580 y durante tres siglos, la civilización micénica, generada o estimulada por los indoeuropeos, florece en el Peloponeso, Beocia y Ática. La religión micénica opera una fusión armónica de la herencia cretense y el pensamiento ario. Consiste esta fusión en la organización de las principales divinidades, de los cultos, los mitos y la iniciación con vistas a una vida de bienaventuranza después de la muerte. Hacia el año 1100, los dorios —repartidos en tres tribus bien estructuradas— ponen fin a la civilización creto-micénica. En el siglo VIII, el mundo griego ocupa en el Mediterráneo un lugar esencial. Con la constitución de la *polis*, la ciudad griega, el culto político se organiza mientras que la religiosidad popular se vuelve hacia Dioniso, hacia Deméter y Coré, cuyos misterios celebrados en Eleusis van a encontrar un éxito creciente. Con el triunfo de los griegos en las guerras médicas, la religión cívica conoce un nuevo desarrollo en los siglos V y IV, pero la religión popular sigue estando muy viva pues Dioniso es el dios de la energía vegetativa y del entusiasmo. Después de Alejandro, la ciudad está en regresión y los dioses orientales hacen su entrada en el mundo de los helenos. Perdido en la nueva organización cosmopolita y desamparado por la secularización de los mitos operada por Evémero, el hombre religioso griego busca el contacto con los dioses salvadores y curadores de los cultos iniciáticos.

3. *La religión del Egipto antiguo*

En los milenios quinto y cuarto, la religiosidad del delta y del valle del Nilo parece dominada por la diosa neolítica y los cultos de la fecundidad. Uno de los jarros encontrado en Nagada está decorado con la imagen de la diosa[11]. En el curso del cuarto milenio, Egipto tomó de los sumerios el uso del sello de cilindro, el arte de la construcción con ladrillo y los signos de la escritura. Hacia el año 3000, Menes, rey del Sur, conquistó el delta y fundó Menfis. Es el comienzo de las treinta dinastías faraónicas que van a dar a Egipto un lugar único entre las civilizaciones. Desde el descubrimiento del secreto de los hieroglifos por Jean-François Champollion en 1822, una nube de egiptólogos se ha interesado por los orígenes de la religión egipcia, sus dioses, sus teologías y sus cosmogonías, sus santuarios y sus cultos, sus mitos y

11. E. Baumgartel, *The Cultures of Prehistoric Egypt*, Oxford University Press, Oxford, I, 1948; II, 1960.

sus creencias. Una conclusión se desprende de estas largas investigaciones: la cultura y la civilización de Egipto tienen su origen en la religión: artes plásticas, ciencias, medicina, arquitectura, lingüística, derecho, política, administración. Egipto ha sufrido la influencia del mundo mediterráneo, pero, a su vez, ha ejercido sobre él una influencia mayor. A partir de la mitad del segundo milenio se establecieron unas relaciones entre los territorios griegos y el país de los faraones que ya no cesarán. La fuerte impronta de Egipto ha marcado a Israel desde los primeros siglos de su historia. El sentido y la búsqueda de lo divino, el respeto a la vida, la valoración de la muerte, la sabiduría transmitida por los escribas, el silencio interior que desembocará en el movimiento monástico, la participación de la inteligencia humana en la razón divina, han modelado en parte el pensamiento de los pueblos mediterráneos que han recogido la herencia del antiguo Egipto.

4. *Los fenicios, marinos y colonizadores*

Semitas asentados en la costa mediterránea, inicialmente agricultores y hábiles artesanos, los fenicios se han hecho célebres por su actividad marítima y comercial, por su afición por las exploraciones y el descubrimiento del alfabeto. Desde el tercer milenio las ciudades de Ugarit, Biblos, Tiro y Sidón se volvieron hacia el Mediterráneo. Los puertos bien abrigados permitían el comercio con Asia menor, con la Grecia egea, con Creta y Egipto. Los archivos egipcios de Tell el-Amarna describen las relaciones con el mundo fenicio, y Biblos está ligada desde muy temprano al mito de Osiris. Después de los aqueos y antes de los griegos, los fenicios fundaron numerosos centros comerciales: Cartago en el año 814, posteriormente en Sicilia y en África del Norte. En Ugarit, a partir del siglo XIV, los escribas de la cancillería ponen a punto una escritura alfabética de treinta y dos signos y desde el siglo X el alfabeto parece definitivamente configurado. Adoptado por los griegos en el siglo VIII, pasa al mundo oriental gracias al arameo. Intermediarios entre los grandes imperios, animadores del comercio y exploradores de las riberas del Mediterráneo, los fenicios han jugado un papel único en el encuentro de pueblos y culturas[12]

5. *El Mediterráneo helenístico y romano*

En el siglo V, los griegos se han convertido en los amos del Mediterráneo y, a raíz de las conquistas de Alejandro, el centro de gravedad

12. S. Moscati, *I Fenici*, Biompani, Venezia, 1988.

del mundo helenístico se sitúa en el Mediterráneo oriental: éste es el comienzo de una comunidad de civilización que prepara la unidad romana. A mediados del siglo III estalla la guerra entre Roma y Cartago. La destrucción de esta ciudad en el año 146 a.C. da a Roma el dominio del Mediterráneo; poco después tiene lugar la anexión de Macedonia y de las ciudades griegas, seguida de la conquista de Asia Menor y la intervención de Roma en los asuntos de los reinos helenísticos de Siria y Egipto. Las ofensivas de Mitrídates, rey del Ponto, hacen retroceder por algún tiempo a las legiones romanas, pero en el año 65 Pompeyo pone fin a esta guerra y se anexiona Asia Menor y Siria. En el 30, Octavio, el futuro emperador Augusto, derrota a su rival Antonio y toma posesión de Egipto. El Mediterráneo se convierte en un mar romano, *mare internum* o también *mare nostrum*.

Los siglos de la época helenística están marcados por grandes transformaciones religiosas. La ciudad griega pierde su importancia, lo que entraña una profunda modificación en la vida del hombre religioso. Los reyes seléucidas y lágidas, que admiran la potencia de los dioses orientales, restauran los templos de Asia y Egipto. El mundo griego es seducido por el ambiente religioso oriental. Protegidos por los lágidas, los cultos egipcios fascinan al mundo griego. Isis y Serapis entran a formar parte de las religiones mistéricas.

En Roma, bajo la República (509-529), la religión conserva el ritualismo de la *pax deorum*, pero da también el sentido del misterio a la vida cotidiana del *homo romanus*: *prodigia*, *portenta*, *monstra*. Bajo la influencia del helenismo las fiestas toman un nuevo aspecto colectivo y la mitología griega deja a un lado los mitos romanos. En el año 27 a.C. Augusto se convierte en *princeps*. Asume el papel de restaurador de la religión nacional e insiste en el retorno a la tradición: *mos majorum*. Convertido en *Imperator*, hace suya la ideología del *Soter* de las monarquías helenísticas. El culto a los soberanos hace su entrada en la religión romana. A la muerte de Augusto en el año 14 d.C., el culto imperial se orienta hacia la apoteosis del emperador difunto y hacia la multiplicación de los *divi*.

Durante el décimo milenio se produjo en Siria y Palestina un fenómeno cuya repercusión sobre la historia del hombre será determinante: la sedentarización. Durante varias décadas ha prevalecido la teoría de Gordon Childe que explicaba este hecho por la aparición de la agricultura como respuesta a las necesidades humanas de subsistencia. Los descubrimientos de Jacques Cauvin y de su equipo de investigadores demuestran que la sedentarización precedió a la práctica de la agricultura. Ésta es una consecuencia del carácter sedentario de las comunidades humanas que se constituyeron en pueblos. A partir de

ahí, la sedentarización es un fenómeno cultural que se extendió geográficamente a lo largo de dos milenios, primero en el «creciente fértil», para generalizarse más tarde en el mundo mediterráneo.

Posteriormente a la civilización natufiense, el Próximo Oriente asiático va a conocer un segundo fenómeno, religioso en esta ocasión. Desde el Paleolítico superior, el hombre, que está en busca de lo divino, trata de representarlo por formas, como lo prueba el arte de las cavernas. La repercusión de la experiencia de lo sagrado sobre la imaginación del *homo symbolicus* le llevará a crear representaciones de lo divino. En el pueblo sirio de Mureybet, en el medio Éufrates, encontramos desde el año 8000 a.C. las primeras figurillas femeninas, las diosas neolíticas, seguidas muy rápidamente por la pareja divina. La imagen de la diosa y el dios masculino, representado por una figura humana o por un toro, va a multiplicarse para llegar a Anatolia y posteriormente al sudeste europeo. La sacralidad femenina, los cultos de la fertilidad, los mitos del origen, la renovación de la vegetación, la sacralidad de la vida, van a articularse progresivamente entre los pueblos mediterráneos. Estas figuras y estos valores están presentes en la formación de las primeras grandes religiones desde Anatolia hasta el delta del Nilo, desde Siria y Palestina hasta la Hélade. El descubrimiento de la escritura permitirá el desarrollo de los cultos hititas, cananeos, fenicios, cretenses y la elaboración progresiva de las religiones del Egipto faraónico, Grecia y Roma.

Gordon Childe ha hablado de «revolución neolítica» vinculando, sin embargo, a este concepto una teoría estrictamente económica y materialista sobre los objetivos que habrían guiado al hombre arcaico. Los hechos arqueológicos, históricos y artísticos muestran, a partir de la sedentarización de Siria y Palestina, la creación y la evolución progresiva de una cultura en la que el *homo religiosus*, por primera vez, consigue representar lo divino de manera precisa. Con la representación de la diosa realiza una primera síntesis de las creencias y las ideas religiosas. En este contexto, podrá hablarse de «revolución neolítica», pues se trata de una etapa decisiva en el progreso de la humanidad y en la formación de las grandes religiones mediterráneas.

Primera parte

EL MUNDO MEDITERRÁNEO ARCAICO

LA RELIGIOSIDAD Y LO SAGRADO EN LA ANATOLIA ANTIGUA Y EN LOS CULTOS DE ASIA MENOR

René Lebrun

INTRODUCCIÓN

1. *El marco de la investigación*[1]

Proponemos en este artículo una reflexión sobre la antropología de lo sagrado en la Anatolia precristiana. Nuestras miradas se dirigirán, pues, principalmente hacia el mundo de los hititas que, desde el siglo XIV hasta el siglo XII a.C dominaron, en el marco de un imperio bien estructurado, un territorio cuyos límites se confunden globalmente con Turquía, Siria del norte e incluso Chipre al final del Imperio. Disponemos también de una documentación significativa sobre los períodos anteriores a este imperio, desde la lejana prehistoria (*ca.* 6000 a.C.) hasta el reino hitita constituido en Anatolia central hacia el siglo XVIII a.C., que se transformó en imperio en el siglo XIV por obra del rey Suppiluliumas I que anexionó el reino de Kizzuwatna (Cilicia) y colocó a sus hijos a la cabeza de los reinos sirios de Alepo y Karkemish. El final político del imperio hacia el año 1180 a.C. no significó la desaparición de la civilización hitita, que sobrevivió, en grados diversos, en Anatolia meridional y en Siria del norte en ciudades a menudo independientes unas de otras hasta la llegada del cristianismo. La información recogida sobre el mundo anatólico antiguo en el curso del siglo XX constituye un bagaje fundamental y de la máxima utilidad

1. J.-P. Grelois, «Les hittites jusqu'à la fin de l'empire», en *Les premières civilisations* I: *Des despotismes orientaux à la cité grecque*, cap. 3, PUF, Paris, 1987, pp. 349-467; este capítulo constituye una de las mejores síntesis actuales sobre la civilización hitita. Para el período greco-asiánico puede consultarse L. Robert, *Villes d'Asie Mineure*, De Boccard, Paris ²1962 y, del mismo autor, *Hellenica* X, Adrien-Maisonneuve, Paris, 1955.

para el conocimiento de la antigüedad próximo-oriental, en particular en el dominio del pensamiento religioso.

2. *Las fuentes de nuestro conocimiento del mundo anatólico*

La documentación utilizada para nuestra investigación se basa en una combinación de fuentes escritas con los datos arqueológicos.

Las fuentes escritas son de doble naturaleza: epigráfica y literaria. Por fuentes epigráficas entendemos las numerosas tablillas cuneiformes procedentes mayoritariamente de Boğazköy (Hattusas), capital del reino y posteriormente del imperio hitita. A éstas se añaden las inscripciones rupestres y monumentales en escritura hieroglífica, interesantes para el período imperial pero sobre todo para la primera mitad del primer milenio a.C. Para la segunda mitad, nuestra reflexión se basa fundamentalmente en las inscripciones en lengua griega o en lenguas indígenas (licio, lidio, etc.). Para este período, las informaciones que nos procura la numismática son fundamentales. Por otra parte, podemos referirnos también a fuentes literarias griegas y latinas en las que recurriremos a autores como Estrabón, Herodoto o Pausanias.

Las fuentes arqueológicas[2] son naturalmente indispensables para el estudio de la prehistoria anatólica. Emplazamientos como Hacilar o Çatal Hüyük son particularmente instructivos para captar el substrato original que se descubre en profundidad en la religiosidad anatólica. Es a partir de los vestigios de estos antiguos santuarios como nos es posible delinear la trayectoria religiosa de la primitiva Anatolia. Para los períodos hitita, neo-hitita y griego-asiánico, el soporte arqueológico constituido esencialmente por ruinas de templos, altorrelieves y bajorrelieves rupestres u otros ilustra y completa provechosamente las fuentes escritas.

3. *La complejidad del mundo anatólico pre-cristiano*

En la época histórica y más particularmente desde el siglo XIV a.C., Anatolia y Siria del norte forman un mundo complejo regido por la autoridad de los reyes de Hattusas en el marco de un vasto imperio cuyas estructuras no dejan de recordar el feudalismo occidental. Al comienzo de toda investigación es siempre importante situar en el tiempo y en el espacio, así como en su entorno socio-cultural, los documentos epigráficos y arqueológicos estudiados. En los siglos XIV y XIII se entrecruzan en la capital Hattusas, así como en otros lugares

2. Véase K. Bittel, *Les Hittites*, Gallimard, Paris, 1976.

de Hatti, componentes pre-hititas (hattis), hurritas, hititas y luvitas (hititas meridionales), reminiscencias indoeuropeas y babilónicas, todo ello reunido bajo la denominación oficial de «hitita». Se impone, pues, una máxima prudencia antes de lanzar afirmaciones más condicionadas por esquemas culturales en voga que por las realidades, a veces sinuosas y oscuras, de los propios materiales.

I. LA ESTRUCTURA BÁSICA DEL PANTEÓN ANATÓLICO Y SU ASPECTO FUNCIONAL

Conviene en primer lugar tener en cuenta que los sistemas religiosos que se han desarrollado en el suelo de Anatolia no procedían de una religión revelada o supuestamente tal. No existía en consecuencia una «religión del Libro» que contuviera la palabra divina. Como en otros lugares del antiguo Oriente Próximo y del Mediterráneo, el *homo anatolicus* va a partir de su medio ambiente para ir al encuentro de un mundo divino que imaginará como sublimación de los elementos fundamentales de su propia sociedad. Se podría, pues, invertir la imagen bíblica «Dios creó al hombre a su imagen» para decir que «el hombre creó a Dios a su imagen». Resulta de ello que los dioses son concebidos como reyes rodeados por su familia; un mundo terrenal cuyas características se ven magnificadas. El culto evolucionó en función del protocolo en vigor en la corte; la complejidad creciente de éste influyó en la evolución del ordenamiento de las prácticas religiosas.

1. *El binomio montaña-fuente*

El análisis metódico de las fuentes permite establecer que, desde el período prehistórico, la base de todo el panteón local de Anatolia era la pareja formada por la montaña y la fuente vivificante, desdoblada antropomórficamente en un dios de la tempestad asociado a una diosa madre, especie de *Magna Mater* que encarna ante todo la función reproductora comprendida en su acepción más amplia. Esta estructura fundamental subsistirá en las regiones conservadoras de la Anatolia meridional hasta el advenimiento del cristianismo[3]. Baste recordar que todas las listas hititas que evocan los panteones locales terminan con la mención de montañas, fuentes y ríos de las correspondientes ciuda-

3. Véase E. Laroche, «Asianiques (Religions)» y «Panthéons d'Asie Mineure», en *Dictionnaire des mithologies* I, Flammarion, Paris, 1981, pp. 95-97 y 235-239, respectivamente. Véase también R. Lebrun, «Hitita (Religión)», en *Diccionario de las Religiones*, Herder, Barcelona, 1987, pp. 752-759.

des. Ninguna sociedad, por reducida que fuera, podía en efecto constituirse y organizarse en Anatolia sin la protección y la seguridad ofrecidas por la montaña o el pico rocoso de donde brota la fuente fecundante, dispensadora de vida para el ganado y para los hombres; la toponimia turca conserva un recuerdo vivo de ello en los numerosos pueblos que terminan en *-pinar*, «fuente». El origen mismo de la fuente que produce un agua cristalina del seno de la tierra o de la roca, y esto de forma continua, no podía sino maravillar al hombre primitivo e inducirle a reconocer una divinidad benefactora confundida con la diosa Madre-Tierra. La montaña, por su parte, asume el aspecto de un dios de la tormenta quizás en razón de la visión traumatizante del pico montañoso golpeado por el rayo; la literatura hitita lleva siempre la huella del temor que inspiraban las tormentas. El animal sagrado del dios de la tormenta era, como en tantas otras civilizaciones, el toro. Añadamos que no es una casualidad el hecho de que en las montañas de Anatolia numerosas paredes rocosas fueran talladas con relieves que representan dioses o escenas cultuales. No es inútil subrayar, dicho sea de paso, que los anatólicos se sentían en contacto directo con lo divino y rodeados continuamente por lo sagrado. La estructura familiar era proyectada al nivel divino: el dios de la tempestad es el elemento fecundante, y la fuente-diosa madre, el elemento fecundado. Todavía en la época greco-asiánica encontramos a muchos Zeus locales a los que se da un nombre extraño por una epiclesis que evoca la montaña que les estaba asociada. Así, esta pareja primordial encarnaba la función soberana y parental.

2. *Divinidades protectoras de la naturaleza*

Una segunda función concierne a las divinidades protectoras de la naturaleza, a menudo designadas en los textos hititas por el sumerograma ^{d}KAL o ^{d}LAMMA[4]. Son, pues, los dioses preocupados por todo lo que atañe a la fauna, el ganado y las diversas especies vivas. En este grupo se integrará el dios agrario por excelencia, Telepinu, dios perteneciente al viejo sustrato anatólico, asistido por diversas divinidades agrarias en las funciones específicas. Telepinu es el dios cultivador por excelencia y, por otra parte, en un texto particularmente importante (texto VBoT 58 I 29 ss.) el gran dios de la tempestad lo designa como su hijo venerable, el que cultiva, ara, distribuye las aguas y hace madurar el grano. Cuando el estado hitita se cons-

4. Cf. E. Laroche, «Les dieux du paysan hittite», en R. Donceel y R. Lebrun, *Archéologie et Religions de l'Anatolie ancienne*, Homo religiosus 10, Louvain-la-Neuve, 1984, pp. 127-133.

tituye, los diversos dioses protectores de la naturaleza virgen y los dioses agrarios son reunidos y estructurados en un grupo coherente. Telepinu, particularmente venerado en la meseta anatólica en ciudades como Durmitta, Hanhanna y Tawiniya, ocupa un lugar privilegiado dada su notoriedad. Se convierte en hijo del dios de la tormenta, con lo que, al encarnar al dios hijo, el arquetipo familiar queda prácticamente realizado en el plano divino. Durante la segunda mitad del primer milenio, puede observarse la continuidad de la antigua función de los ^{d}KAL/^{d}LAMMA en la persona de las diferentes Artemisas del Asia menor.

El grupo divino a que nos estamos refiriendo, vinculado al mundo de la agricultura y la naturaleza, estaba también directamente relacionado con la subsistencia física del grupo social en cuanto a los recursos naturales y su explotación, incluyendo un posible perfeccionamiento de las técnicas: preservación de la naturaleza en todos sus componentes, caza y agricultura. Es preciso además tener en cuenta que la cualidad de las ofrendas debidas a los dioses dependía de la benevolencia de las divinidades evocadas; su eventual mal humor entrañaba la suspensión del curso de la naturaleza, que quedaba así como coagulado en un estado de muerte, lo que constituía una calamidad para los dioses del panteón hitita, privados de este modo de alimento. El enojo de Telepinu, ilustrado en el mito que lleva su nombre, es significativo a este respecto[5].

3. *El dios de la guerra*

La protección y la continuidad de cada comunidad local de Anatolia y, más tarde, del estado hitita, pasaban también por la protección del dios de la guerra y de sus acólitos, a los que podríamos agrupar en una tercera categoría divina. Este hecho era evidente en un mundo en el que eran constantes las tensiones entre ciudades vecinas y rivales y en el que, una vez constituido el estado hitita, en cualquier momento podía sobrevenir el peligro, procedente de cualquiera de los países limítrofes de Hatti. La supervivencia del antiguo culto al dios anatólico de la guerra en el período greco-asiánico es testimonio de la importancia del culto a Ares en numerosas ciudades del Asia Menor[6].

5. Sobre el mito de Telepinu, cf. R. Lebrun, «Les grands mythes anatoliens: leur langage, leur message, leur fonction», en *Le mythe, son langage et son message* (H. Limet y J. Ries, eds.), Homo religiosus 9, Louvain-la-Neuve, 1983, pp. 113-130.

6. Cf. L. Robert, *Documents d'Asie Mineure*, De Boccard, Paris, 1987, pp. 422-427.

4. *El sol, la luna y los astros*

Una vez superada la fase ctónica, en un momento difícil de situar, los anatólicos se interrogaron sobre el cosmos y, antes incluso de cualquier posible influencia exterior, sumerio-babilonia o hurrita, por ejemplo, reflexionaron ya sobre las relaciones que debían existir entre los astros y la tierra. En la zona central del país de Hatti el culto solar se desarrolló en una época remota y acabó por extenderse a través de todo el imperio. Desde el tercer milenio, el sol o una de sus hipóstasis ocupaba un lugar de honor en varias ciudades. Los emblemas solares encontrados en Alaça Hüyük (2500 a.C.) y el culto solemne atribuido a la diosa solar de Arinna proporcionan una prueba significativa de ello[7]. La naturaleza de esta diosa resulta sin duda de la fusión entre una antigua divinidad madre y *Terra* y un aspecto particular del astro solar que se supone visita las zonas infernales, fenómeno que explicaría la realidad de la noche. Orgullosa de su prestigio, la diosa Sol de Arinna se transforma, en el marco de la elaboración de un panteón nacional, en la esposa del gran dios de la tormenta del Hatti. Más tarde, el sol (en la forma de Apolo) será un elemento omnipresente en Asia Menor. El culto lunar, por su parte, estaba difundido en Anatolia meridional, en la forma del dios Arma. Se establecía una estrecha vinculación entre el dios Luna y el fenómeno del embarazo humano y animal; se decía de la mujer encinta o la hembra grávida que estaba «llena de luna» o «enlunada»[8]. Desde el comienzo del siglo XIII a.C., se difundió el culto lunar en la Anatolia central merced a la influencia de las provincias meridionales. El éxito que en la época grecorromana tuvieron los diversos tipos de divinidades lunares (Men, Hécate, Selene o la licia Erme/Arma) confirma la permanencia y la popularidad de este culto.

Los grupos divinos que acabamos de definir fueron objeto de profunda y continuada veneración hasta comienzos de la era cristiana, principalmente en Anatolia meridional. Constituyen la base de los diversos panteones venerados por los diversos grupos sociales establecidos en Anatolia, sea cual fuera su importancia (ciudad, estado en tanto que reino o imperio) y la época. Los tipos divinos son perfectamente funcionales, en el sentido de que el *homo anatolicus* sabe a qué dios o dioses dirigirse en función de las circunstancias, de sus actividades propias y de sus problemas.

7. Cf. K. Bittel, *op. cit.*, pp. 38-42; E. Laroche, «Notes sur les Symboles Solaires Hittites», en *Festschrift... K. Bittel*, Ph. von Zabern, Mayence, 1983, pp. 309-312.

8. Cf. E. Laroche, «Divinités lunaires d'Anatolie»: *Revue de l'Histoire des Religions* 148 (1955), pp. 1-24; Id., «La lune chez les Hittites et les Hourrites», en *Sources orientales* 6, Seuil, Paris, 1962, pp. 119-125.

II. LAS RELACIONES DEL HOMBRE CON LO DIVINO

1. *La fiesta y su entorno*

La fiesta representa el encuentro por excelencia entre el mundo divino y el humano. Las fiestas eran numerosas, largas en ocasiones (más o menos un mes) y ritmaban el año de los hititas, como el de sus descendientes, con un ambiente sagrado sin que éste se remitiera a ninguna metafísica. Sin intención de hacer una relación completa de las fiestas, ya sean locales, regionales o *estatales*, señalaremos a modo de simple recuerdo las grandes fiestas hititas del *Crocus* y del *Asta*, celebradas respectivamente en primavera y en otoño. Examinaremos más bien los aspectos y las modalidades según las cuales estas festividades constituían una ocasión de encuentro del hombre con lo divino[9].

a) El templo, *lugar privilegiado* de la fiesta

Decir *fiesta* supone un lugar de encuentro y, en consecuencia, en el caso que nos ocupa, un espacio sagrado delimitado: a saber, el templo o palacio del dios y su períbolo. La parte más sagrada del templo es la *naos*, accesible solamente a las personas de elevada sacralidad. Contiene el ídolo que podríamos calificar de receptáculo terrestre del espíritu divino. Lugar sagrado, el templo es también el eje terrestre del tiempo sagrado. El fiel no tiene sin embargo acceso al dios; todo lo más podrá percibirlo en el curso de la procesión. Entre los hititas, la relación con el dios y su acercamiento directo eran una prerrogativa de la pareja real o de alguno de los sumos sacerdotes. Sólo ellos eran dignos de hablar con el dios, no solamente para evocar problemas personales sino también para sensibilizar a la divinidad ante las dificultades y las desdichas del pueblo en cuyo nombre el rey, por ejemplo, podía expresarse. Era en el templo donde se desarrollaban los actos cultuales esenciales ligados a la fiesta.

b) La sacralidad[10]

El espacio reservado a lo divino está marcado por la sacralidad. En otros términos, los hombres, como las partes del templo, los objetos

9. Numerosos pasajes relativos a estas dos grandes fiestas se encuentran traducidos y transcritos por S. Alp, *Beiträge zur Erforschung des hethitischen Tempels*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1983.

10. Cf. R. Lebrun, «Les Hittites et le sacré», en *L'expression du sacré dans les grandes religions* I, *Proche-Orient ancien et traditions bibliques*, Homo Religiosus 1, Louvain-la-Neuve, 1978, pp. 155-202.

cultuales, todo lo que está vinculado al edificio sagrado, deben ser ajenos a lo profano, adquiriendo así una dimensión nueva que les confiere el hecho de ser propiedad del dios; el dios, a su vez, es tomado por testigo del rito de consagración. La condición esencial para el mantenimiento de la sacralidad era la limpieza física, moral e intelectual, forma de *cortesía* obligada respecto al dios, inspirada por las reglas que debían regir las relaciones entre el rey y el personal de la corte. Deriva de ahí la limpieza permanente del templo y de sus servidores, así como la perfección en la celebración del culto y de la fiesta.

c) El calendario

Toda transgresión del calendario festivo, toda negligencia en este dominio, constituía una falta grave susceptible de provocar la cólera divina. No se insistirá nunca demasiado en la importancia del calendario festivo en el paganismo antiguo. Limitados en el espacio, no provistos del don de ubicuidad, los dioses debían conocer el ritmo y las fechas de sus encuentros con las diversas comunidades locales o nacionales. Los responsables de la ciudad o del estado estaban obligados, a su vez, a la observación meticulosa del calendario religioso.

d) Los ritos festivos

El punto central de los ritos y ceremonias con que se celebraba la fiesta en honor de un dios estaba constituido por el *sacrificio*. Éste se concebía como una comida ofrecida a la divinidad en la que participaban los representantes de lo sagrado con vistas a complacerle. Este *banquete* no era realmente un acto de amor gratuito sino un procedimiento por el cual los fieles, principalmente el rey y la reina, trataban de procurarse los favores divinos. La mayor parte de los textos, así como los relieves hititas, neo-hititas, los sellos y la decoración de los vasos sagrados (véase, por ejemplo, la decoración del *rhyton* «del ciervo» de la Norbert Schimmel Collection, Nueva York, representando las ofrendas a un ^{d}KAL), nos han dejado descripciones bastante precisas de estas escenas sacrificiales. Por respeto al dios, los ritos debían realizarse *summa religione* (con el mayor escrúpulo); su complejidad se acrecentó en función del desarrollo del protocolo de la corte. Las ceremonias podían realizarse en el templo mismo o, a veces, en el exterior de la ciudad, al aire libre, en un lugar vinculado desde la prehistoria al mundo de lo sagrado, como por ejemplo un bosquecillo, una fuente o la cima de una montaña, y señalado por la presencia de una estela-betilo (*huwasi*) ante la cual se conducía la pequeña estatua

del culto. Revestido con sus hábitos sacerdotales, el que preside la ceremonia (rey, reina o sumo sacerdote de servicio) debe primero purificarse (lavado de manos, unción del cuerpo); del mismo modo debía uncirse la estatua cultual o *huwasi*, después de lo cual se procedía a la ofrenda de animales consagrados y sacrificados ante la estatua divina o la estela (frecuentemente bueyes y corderos), pasteles diversos y bebidas (cerveza y vino). Las personas directamente vinculadas al culto eran entonces llamadas al banquete mientras se desarrollaban actividades diversas en honor del dios: cantos, danzas, juegos guerreros, luchas. Si la ceremonia tenía lugar en el exterior, el dios era trasladado de nuevo al templo a través de la ciudad al final del día. El buen humor del dios era la condición del éxito de la fiesta. La sangre no parece haber ocupado un lugar importante en los sacrificios hititas; su uso principal parece haber estado reservado a las divinidades infernales, pues la sangre era considerada el medio ideal de *revitalizar* a las divinidades que moran en el reino de las sombras[11].

2. *La oración*[12]

Sin duda las oraciones que actualmente poseemos son únicamente oraciones regias, pero son, en cualquier caso, reveladoras de una mentalidad general y resultan de particular interés en materia de antropología religiosa. Una primera constatación que puede realizarse es la ausencia de una oración de pura adoración; los hititas parecían guiarse por el adagio *do ut des*. Ningún lugar estaba reservado a las especulaciones metafísicas. La oración por excelencia pertenecía al género *arkuwar*: se trataba ante todo de justificar la conducta ante la divinidad. La cualidad de una determinada oración dependía, claro está, de la elección de los argumentos utilizados. El hitita se dirige a la divinidad cuando se encuentra en una situación difícil. Atribuye sus desdichas al descontento de la divinidad respecto a él en razón de una falta cometida de forma consciente o inconsciente. Lo importante, desde ese momento, es averiguar la falta cometida, entregándose a un verdadero examen de conciencia y ayudándose a menudo por prácticas adivinatorias susceptibles de determinar el origen de la cólera divina. Una vez encontrado éste, el hitita podía defender su causa. No

11. Existia en Anatolia central un rito mágico consistente en hacer un objeto tabú embadurnándolo con la sangre de un animal sacrificado; este rito era una importación de Siria que penetró en Anatolia por las regiones del sudeste anatólico, cf. E. Laroche, *Revue Hittite et Asianique* 31 (1973), pp. 95-99.

12. Cf. *corpus* y análisis de las oraciones en R. Lebrun, *Hymnes et prières hittites*, Homo religiosus 4, Louvain-la-Neuve, 1980.

se encontraba presa de un sentimiento de derrotismo y pesimismo total frente a los dioses sino que tenía, por el contrario, la sensación de poder ganarse al dios gracias a la justeza de los argumentos utilizados, probablemente aconsejados por los escribas. Se encuentran aquí las primicias de la confianza del hombre en sus posibilidades, así como un comienzo de racionalidad en el comportamiento respecto a los dioses falibles; frente a éstos, el ciudadano gozaba de un espacio de libertad y no es ya el objeto del capricho eventual de los dioses. A fin de acrecentar su rentabilidad, la oración *arkuwar* puede ser precedida de un preámbulo himnológico (la oración *walliyatar* traducida o adaptada de un modelo babilónico) destinada a halagar al dios; paralelamente, el final de la oración *arkuwar* puede comportar un voto (*maldessar*) que el orante debe respetar escrupulosamente. La eficacia de la oración, de hecho un alegato de defensa, se encuentra más garantizada por la adición de un *mugawar* u oración compuesta por palabras y gestos rituales, incluso por la recitación de un mito apropiado, con vistas a que el dios abandone la actitud de enojo. Puede observarse hasta qué punto la concepción de la oración entre los hititas traduce su preocupación de rentabilidad y revela una mentalidad centrada en lo *práctico*, de manera análoga a como puede observarse entre los romanos.

3. *La intervención de los dioses en los asuntos humanos*

¿Tienen los dioses alguna responsabilidad en la evolución de los asuntos de este mundo? En razón del aspecto funcional del que ya hemos hablado a propósito de los diferentes grupos divinos parece normal que un dios intervenga, en efecto, en el campo de su función específica. Lo que ahora debemos preguntarnos es si intervienen también por causas más generales y si actúan por iniciativa propia o sólo a petición del ser humano ¿Hay que imaginar a los dioses anatólicos sumidos en una especie de ataraxia o estaban implicados en los asuntos del mundo al lado de los hombres como ocurre, por ejemplo, en Homero?

a) Implicación directa de los dioses

La fuente profunda de toda felicidad y de toda desdicha reside en la voluntad de los dioses respecto al hombre. La frecuencia de la oración siguiente no deja ninguna duda: «Oh dios, vuélvete con bondad hacia el país hitita, hacia el rey y la reina del país hitita». Aun cuando el hitita pudiese influir en la actitud de los dioses, modificándola en un sentido favorable o desfavorable, la última palabra era siempre pre-

rrogativa de las divinidades. En el momento de la batalla, vemos al dios de la tormenta de Hatti o a la diosa Ishtar de la estepa (diosa en gran medida guerrera) acudir en ayuda del soberano hitita. Fue también la diosa Ishtar de Samuha la que aconsejó a Hattusilis III que organizara un golpe de estado contra su su sobrino Mursili III (Urhi-Tešub). La piadosa reina Paduhepa dirigió oraciones y votos a los grandes dioses de Hatti para proteger la salud siempre delicada de su esposo Hattusilis III. Por otra parte, desde la infancia de este último, la diosa Ishtar de Samuha había decidido cuidar de él y no abandonarlo nunca en las circunstancias difíciles de la vida. El Rescripto de Telepinu, correspondiente al antiguo reino hitita, que estaba destinado en particular a regular el protocolo de sucesión real, nos informa de que cada vez que un rey fue asesinado, los dioses se pusieron a la búsqueda del culpable a fin de castigarlo. Podrían evocarse igualmente otros ejemplos del mismo tipo. Sin embargo, el caso más significativo del compromiso directo de un dios está constituido por la aparición, con el rey Muwatalli II, del concepto de dios personal del rey y su familia; entre las divinidades más notables que han desempeñado este papel, señalemos al dios de la tormenta *Pihassassi/Muwatalli* (protector de Muwatalli II), la Ishtar de la estepa de Samuha asociada al dios de la tormenta de Nerik (Hattusilis III), y finalmente Sarruma (ligado a Tudhaliya IV).

b) La adivinación[13]

Los oráculos y la adivinación constituyen otra vía de intervención divina en los asuntos humanos. Originarias de Mesopotamia e introducidas en Anatolia probablemente por los hurritas de Siria, estas prácticas conocieron una amplia difusión hasta el advenimiento del cristianismo en Asia Menor. Su justificación es la creencia en la posibilidad de un lenguaje comunicativo, que debe ser descodificado, entre los dioses y los hombres a propósito de problemas importantes, primero, y también de cuestiones triviales, después. El origen remoto de esta forma de concebir la comunicación entre los dioses y los hombres hay que buscarlo probablemente en la observación minuciosa de los prodigios y en la relación establecida por los *especialistas* de la época entre aquellas manifestaciones naturales que sobrepasaban el entendimiento del hombre primitivo y las consecuencias que creyeron descubrir de forma regular.

13. Cf. A. Kammenhuber, «Orakelpraxis, Träume und Vorzeichenschau bei den Hethitern»: *Texte der Hethiter* 7, C. Winter, Heidelberg, 1976; A. Archi, «L'ornitomanzia ittita»: *Studi Micenei ed Egeo Anatolici* 16 (1975), pp. 119-180.

En el curso de los siglos se fueron estableciendo nuevas correlaciones, transmitidas de generación en generación en el seno de una verdadera casta versada en este saber, la de los adivinos, cuya función llegó a ser indispensable para el grupo social constituyendo una forma de *seguro*. Se imaginaba, desde esta perspectiva, que la *natura* formaba un todo, un tejido de interconexiones en el que también están comprendidos los dioses; los dioses consultados estarían dispuestos a dar a conocer su punto de vista por medio de los sueños, las entrañas de los animales, los astros, el vuelo de los pájaros, o mediante sortilegios o prácticas similares. A fin de dar a la respuesta el más alto grado de fiabilidad, los anatólicos recurrían regularmente a dos o tres tipos de consulta.

La adivinación era, bien espontánea (el dios se manifiesta sin que se le plantee una consulta), bien provocada (el hombre decide solicitar una opinión de la divinidad). Aquí también estamos en presencia de un espacio de libertad humana. El hombre posee la iniciativa de la consulta oracular; de él depende la lectura y la interpretación correcta de la respuesta divina; luego, cada uno es libre de desdeñar o de atenerse escrupulosamente a las indicaciones proporcionadas por el dios. El hombre tiene así una parte de responsabilidad en la orientación de su existencia.

c) Los dioses y la justicia

Velar por el respeto a la justicia, factor evidente de todo equilibrio social, era también una de las prerrogativas de los dioses. Una de las manifestaciones más importantes de esta actividad viene dada, por ejemplo, por la función de *guardianes* de los tratados, función que incumbe al conjunto de los dioses vinculados a las dos partes contratantes. Sabemos, por otra parte, que el dios Luna tenía entre sus atribuciones el control de la observancia rigurosa del juramento; se trata sin embargo de una prerrogativa del dios lunar hurrita, Kušuh, ignorada por Arma, el dios de la Anatolia meridional. En realidad, como los babilonios al dios Shamash, los hititas consideraban al dios solar Ishtanu señor absoluto de la justicia, cuya autoridad se extendía incluso al mundo infernal. Además, como nos muestran diversas oraciones, los hititas podían dirigirse al sol en caso de enfermedad grave para conseguir su curación; quizás imaginaban que la perturbación que afectaba a su organismo era consecuencia de la injusticia cometida. En este caso, sólo la intervención del sol podía curar la enfermedad o, lo que es igual, poner fin a la sanción.

Son también estas oraciones las que subrayan que el dios solar

Ishtanu es el señor de las leyes y las costumbres. Sin embargo, se observará que, a diferencia del código de Hammurabi, el código hitita no hace referencia ni al sol ni a ninguna otra divinidad; parece, en tal sentido, presentar un carácter más laico. Debemos también señalar la práctica de la ordalía (o juicio por el dios Río) en la Anatolia antigua; esta práctica era un asunto puramente regio[14] y parece que fue practicada, especialmente en Licia, en el período greco-asiánico. Por las inscripciones de numerosas tumbas pertenecientes a esta misma época, vemos que los dioses de la ciudad estaban encargados del castigo a los *profanadores* de las sepulturas.

III. LA SOCIEDAD Y LO SAGRADO

1. *La función regia*

En el origen, el rey se definía como el *hassu-* de un grupo social, es decir, el *natus* por excelencia; es el hombre de naturaleza más pura de todo el grupo social. El rey hitita era considerado el representante de los dioses en el país que le había sido confiado, país que, de todos modos, seguía perteneciendo a las divinidades. Más particularmente, recibía la legitimidad de su poder del gran dios de la tormenta del país de Hatti. El ejercicio de la realeza suponía un gran rigor; el soberano debía dar cuentas a los dioses y vigilar el buen funcionamiento del culto así como el bienestar del pueblo del que era responsable.

El rey era y fue siempre *summus pontifex*, pero, dada la complejidad creciente de las funciones religiosas, debido especialmente a la extensión territorial del estado, se vio obligado a delegar algunos de sus poderes religiosos en los sacerdotes; no obstante, determinados rituales y sobre todo ciertas ceremonias festivas no podían desarrollarse en ausencia del soberano o de la pareja real. Así, Mursili II interrumpió su campaña en Azzi para dirigirse a Kummanni (Comana de Capadocia) a fin de celebrar allí las fiestas en honor de la diosa Hebat. La reina, regularmente asociada a las responsabilidades religiosas y a la presidencia de las fiestas, podría ser calificada de *summa pontifex*; la reina Puduhepa, esposa de Hattusilis III, mereció este título de forma particular.

Aunque ignoramos prácticamente todo de las creencias hititas relativas a la vida tras la muerte y el mundo del más allá, es seguro, sin

14. Cf. E. Laroche, «Fleuve et ordalie en Asie Mineure hittite», en *Festschrift... H. Otten*, Harrassowitz, Wiesbaden, 1973, pp. 179-189.

embargo, que el rey hitita, lo mismo que la reina, conocían la apoteosis después de la muerte. Los soberanos difuntos se convertían entonces en objeto de culto; se suponía que vivían en compañía del sol, cuyos rebaños custodiaban en verdes pastizales. Esta idea de la divinización del rey a su muerte se prolongó hasta el período helenístico, como constatamos en gran número de reyezuelos del Asia Menor.

2. *La función sacerdotal*

A la cabeza de cada templo se encontraba un sacerdote encargado de asegurar el culto divino en nombre del rey. Es probable que un gran sacerdote reuniera bajo su mando la cofradía de sacerdotes de la ciudad. Éstos estaban asistidos en su misión por numerosos servidores del culto, entre los cuales los más importantes eran sin duda alguna los adivinos, los magos o también los cocineros; de hecho, el cocinero jefe era el responsable directo de la calidad del alimento ofrecido a los dioses. Debemos añadir a esta lista los cantores encargados de intervenir en las grandes ceremonias, cantando no sólo en la lengua hitita o lengua nacional sino también en lenguas extranjeras (hurrita, babilónica) o muertas, como la lengua hatti, superviviente en el marco de la civilización hitita en tanto que lengua litúrgica. Pero no es éste el lugar de enumerar las múltiples categorías de servidores del templo cuya función sigue estando con frecuencia, a nuestros ojos, bastante mal definida.

Es preciso ante todo retener dos puntos esenciales: En primer lugar, los sacerdotes, en su condición de personas directamente relacionadas con lo sagrado, constituyen los intermediarios obligados entre los dioses y los ciudadanos. Vale la pena subrayar aquí la diferencia entre la antigua religión griega y las demás religiones del Mediterráneo antiguo (las del Próximo Oriente y Roma, especialmente). En Grecia, cada ciudadano podía proceder al sacrificio en el momento que estimara oportuno mediante una simple oración personal. El ritualismo religioso no era obligado, y tampoco se reconocía un clero todopoderoso, guardián de las creencias y del formalismo cultual, que dictara al pueblo las modalidades de relación entre el mundo divino y el humano[15]. Entre los hititas y en el Próximo Oriente en general, el sacerdote era el único y verdadero actor del sacrificio; la minuciosidad que debía observarse en el desarrollo del ritual implicaba que la celebración debía ser llevada a cabo por quienes estaban específicamente dedicados a lo sagrado.

15. Sobre este tema, cf. las páginas muy clarificadoras de J.-P. Vernant, *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Seuil, Paris, 1990, pp. 21-23, 71.

En segundo lugar, los sacerdotes eran también *sabios*, y, por tal motivo, gozaban de gran prestigio ante la población, desde el momento en que tenían el privilegio de conocer la forma de dirigirse correctamente a los dioses. Este saber aprendido en las grandes escuelas sacerdotales era patrimonio de los sacerdotes. Su función les obligaba al conocimiento de las lenguas extranjeras, incluso de la lengua muerta o erudita: los grandes sacerdotes del segundo milenio conocían el acádico, el hatti, el hurrita y el sumerio; este conocimiento era sin embargo únicamente empírico. El dominio de la lectura y la escritura cuneiforme (de mecanismos a veces complicados) y de su evolución permitían a los sacerdotes leer documentos a veces muy antiguos, con lo que se les abrían perspectivas imposibles de alcanzar por el común de los mortales. No era raro, por otra parte, que los sacerdotes ejercieran la función de gran escriba o de escriba, lo que les hacía estar perfectamente informados de los asuntos de la ciudad e incluso del estado hitita. La estrecha vinculación existente en aquella época entre el ámbito político y el religioso favoreció la intervención de los grandes sacerdotes y de los jefes de los escribas en los engranajes del estado. Incluso tras la desaparición del imperio hitita al final del segundo milenio, el clero matuvo su situación preponderante en el plano de la ciudad o de los pequeños reinos en muchos puntos del Asia Menor. El caso de la ciudad de Kummanni, uno de los grandes centros religiosos del mundo hitita, es un ejemplo significativo. De hecho, el renombre de la ciudad, identificada con la *Comana Cappadociae* fue siempre muy notable a lo largo de todo el período greco-asiánico, sobre todo gracias al santuario de Ma. La situación del clero en la época está en perfecta continuidad con lo que había sido durante el imperio hitita. Citaremos a Estrabón para ilustrar mejor nuestras palabras (XII, 2, 3):

> En el macizo del Antitauro se encuentran valles estrechos y profundos. En esa comarca están situadas Comana y el santuario de Enyo, conocido allí con el nombre de santuario de Ma. Comana es una ciudad considerable, pero su población se compone en su mayor parte de teoforetas (personas inspiradas por el dios, es decir dedicadas a la práctica orgiástica) y del personal de servicio del templo. Sus habitantes propiamente dichos son cataonienses. Aunque súbditos, en principio, del rey, dependen en realidad sobre todo del sacerdote. Éste es el amo del santuario y de los hieródulos que eran más de seis mil, en la época en que yo hice el viaje a Comana, entre hombres y mujeres. Pertenece al santuario un territorio muy extenso cuyos beneficios revierten en el sacerdote, que, en Capadocia, ocupa un segundo puesto detrás del rey. Por otra parte, los sacerdotes eran en general de la misma familia que los reyes [...]

Constataciones más o menos similares podrían hacerse a propósito de Éfeso y de muchas otras ciudades anatólicas como Termessos, Tarso o Xanthos.

3. *La acción litúrgica y el lugar reservado al pueblo*

No sabemos prácticamente nada de la devoción personal del ciudadano hitita. La documentación que poseemos permite sin embargo contemplar la existencia de un genio-dios protector de la familia y de un culto privado[16]. Para los asuntos importantes, en todo caso, el pueblo y sus intereses se confunden con la persona y los intereses del propio rey. No existió una liturgia popular, ni en el segundo milenio ni en el primero, más que en el marco de las grandes festividades con ocasión de la procesión de las estatuas divinas. El pueblo, que generalmente se mantenía aparte de las celebraciones cultuales, dejaba entonces estallar su alegría y se entregaba a múltiples aclamaciones. Para el período greco-asiánico, el ejemplo de Éfeso es, una vez más, significativo. Cuando a finales de mayo tenía lugar la gran fiesta en honor de Artemis, protectora de la ciudad, después de una larga procesión que iba recorriendo las calles hasta el teatro, la antigua estatua de la diosa tallada en una cepa era colocada en un trono para realizar un acto esencial: recibir el homenaje de su pueblo. Los oradores sagrados contaban la leyenda relativa a Artemis; a continación, el pueblo proclamaba: «¡Grande es la Artemis de los efesios!». La diosa era luego solemnemente acompañada hasta el templo y los sumos sacerdotes procedían a realizar las ofrendas sacrificiales. A continuación, tenía lugar un banquete popular; el pueblo se asociaba así a la comida sagrada. Toda la población podía compartir la carne asada y otros alimentos no consumidos por el clero[17]. Algo muy semejante tenía lugar en Comana del Puente con ocasión de las fiestas celebradas en honor de Afrodita, y también en otras muchas ciudades. De hecho, constatamos una perfecta continuidad entre lo que se practicaba en la época de los hititas y lo que observamos al final del primer milenio.

Otro ejemplo de participación personal, por modesto que sea, se remonta al período hitita y nos es ofrecido por la oración cotidiana que un escriba recita en nombre del rey Mursilis II (que muy probablemente no sabía leer) ante la estatua del dios agrario Telepinu. Esta

16. Una probable confirmación de un culto privado, presidido por el amo de la casa, es el *mugawar* (oración a un dios enfadado) del dios de la tempestad de Kuliwisna: fragmento KBo XV 32.

17. Cf. H. D. Saffrey, «Le culte d'Artémis», en *Le monde de la Bible*, Dossier: *Ephèse, la cité d'Artémis*, 64, 1990, pp. 34-35.

oración, en la forma típica del alegato de defensa, solicita la protección divina para el rey y la prosperidad para el país hitita, principalmente en lo que atañe a la agricultura y a todo lo que con ella está relacionado. La recitación de la oración es puntuada por una breve intervención de la asamblea allí presente que exclama «Así sea», el equivalente del *amén* judeocristiano.

IV. LA MAGIA Y LO SAGRADO[18]

1. *Las curaciones*

En aquellos tiempos pre-hipocráticos en los que la reflexión (al menos la de una minoría activa) no había disociado todavía con claridad lo divino de la aparición de la enfermedad u otros azotes y en que las preocupaciones por la salud y las epidemias eran entendidas (y lo siguieron siendo por las masas populares después de Hipócrates) como la consecuencia de una falta, voluntaria o no, que el dios irritado quería castigar, el mago cumplía las funciones encomendadas más tarde al médico. Se justifica plenamente de este modo la importancia atribuida a este personaje en la vida cotidiana de los hititas y en general de todos los habitantes de la Anatolia antigua.

Para tener las máximas probabilidades de éxito, la curación debía ser operada en dos tiempos:

Es preciso en primer lugar reconciliarse con el dios irritado. Para lograrlo es necesario un verdadero examen de conciencia a fin de descubrir la naturaleza de la falta que se encuentra en el origen del desorden. Eventualmente, la adivinación podía servir de auxiliar a este examen. Una vez descubierta la falta, el culpable podía realizar ante el dios una defensa destinada a justificarse y disculparse (cf. el parágrafo dedicado a la oración). Una vez realizado ese alegato de defensa, se le recomendaba multiplicar las ofrendas.

En una segunda fase intervenían los ritos mágicos propiamente dichos. Además, pues, de la consagración de un templo, eran también utilizados con un fin terapéutico: recuperar la salud, poner fin a una epidemia, terminar con alguna querella familiar. Era preciso en particular liberar a las personas enfermas o perturbadas de las *potencias malignas* que les habitaban, puesto que su falta les había privado de toda protección divina, siendo invadidas en consecuencia por los

18. Véase O. R. Gurney, *Some aspects of Hittite Religion*, Oxford University Press, Oxford, 1977, pp. 44-63.

múltiples *demonios* que vagan errantes por la tierra. El recurso a estas prácticas estaba generalizado entre la población, del más humilde al más poderoso. Es interesante constatar que, por lo general, los rituales mágicos tienen su origen y reclutan el personal cualificado en las zonas meridionales: el país de Arzawa, de cultura luvita, y el de Kizzuwatna, luvita en occidente y hurrita en oriente. Más que los hombres, eran las mujeres las que ejecutaban los actos mágico-terapéuticos. La más célebre de ellas era la maga denominada «la vieja».

2. *Magia simpática*

Los actos mágicos estaban especialmente relacionados con la magia *simpática*. Por una parte, la población anatólica entendía la magia como una técnica utilizada en un tiempo mítico por los dioses en circunstancias particulares; recurriendo a estas prácticas en el tiempo real, los hombres no hacen más que repetir los gestos realizados y las palabras pronunciadas antaño por los dioses. De este modo, el mago actúa como un dios. Por otra parte, la magia simpática resultaba aceptable para la razón del hombre, pues se basaba en el principio de analogía y en una concepción simplista pero racional relativa al mundo supranatural: el dios es falible y los demonios son francamente estúpidos. Se imponía pues transferir estos demonios de la víctima a un substituto que sería neutralizado a continuación. Este substituto podía ser:

— una estatuilla que reproducía la fisionomía del enfermo.

— un animal (cordero, macho cabrío, perro, ratón, toro) que, tras las operaciones de transferencia, era sacrificado y eliminado (quemado o enterrado) o también expulsado a un país extranjero o a regiones poco accesibles (montañas, lago, mar).

— un substituto humano, fundamentalmente cuando un presagio nefasto (advertencia de las intenciones divinas) amenazaba al rey. El substituto era revestido, en el transcurso de las operaciones mágicas, con las insignias reales, después de lo cual, en los orígenes de la civilización hitita, era sin duda ejecutado, pero con el progreso de los sentimientos de clemencia, la víctima fue más tarde expulsada a un país extranjero.

— una pequeña barca que se supone carga con el mal y es arrastrada por la corriente de un río hacia un lago o hacia al mar.

Uno de los puntos esenciales del ritual mágico era el éxito de la transferencia del mal. Era necesario un contacto directo entre el sujeto que debía ser liberado y el substituto; este contacto se realizaba, por

ejemplo, mediante cintas perfumadas de colores llamativos. Los gestos tenía que resultar significativos e imperiosos, mientras que las palabras debían ser eficaces. La transferencia del mal se acompañaba de ritos y fórmulas particulares, que pudieran garantizar, por vía analógica, la desaparición definitiva o, al menos, la imposibilidad del retorno del mismo mal; por ejemplo: «así como el agua de una canalización no vuelve hacia atrás, que también el mal se vaya para siempre». Vemos así cómo los magos unen con una cuerda de arco un trozo de metal a la mano y al pie derechos del consultante; luego lo separa, lo une a un ratón y dice: «Te he quitado el mal y lo he unido a este ratón. Que él lo lleve lejos por las altas montañas, las colinas y los valles». Señalemos por fin que la calidad de los substitutos dependía evidentemente de las posibilidades financieras de cada cual; algunos podían revelarse más eficaces que otros.

CONCLUSIONES

Seleccionando en este estudio algunos aspectos fundamentales del comportamiento antropológico en materia religiosa, hemos tratado de aproximarnos a la personalidad del *homo anatolicus* antiguo, haciendo nuestra su problemática en este dominio, siguiéndolo en sus relaciones cotidianas con el mundo divino y sagrado; en suma, acercándolo a nosotros y haciendo que nos resulte más familiar. Hemos podido observar cómo el comportamiento religioso se ha mantenido estable en el curso de los dos milenios que preceden a la era cristiana; podemos añadir que algunas huellas son todavía perceptibles a través de la cristianización y la islamización del país. Podemos constatar en qué gran medida el comportamiento religioso individual, tanto aquí como en otras regiones del Mediterráneo antiguo, están en función del medio natural, de las tradiciones religiosas nacidas de la reflexión sobre la *natura* llevada a cabo desde la prehistoria por los «sabios» de la tribu, del estatuto social y la educación, y, por último, de las fluctuaciones políticas siempre manejadas en beneficio del estado hitita por los escribas-teólogos. La interferencia de lo político y lo religioso es, por otra parte, constante, aun cuando no estemos en el contexto de una religión revelada, donde el control del elemento político por parte de los religiosos se encuentra espontáneamente reforzado por la idea misma de la revelación.

LA RELIGIÓN DE LA DIOSA EN LA EUROPA MEDITERRÁNEA

Marija Gimbutas

I. LOS ORÍGENES

La religión que floreció en el área mediterránea y a través de toda Europa, Anatolia y el Próximo Oriente durante el Neolítico y la Edad del Bronce tiene sus primeras raíces en el Paleolítico. Los más antiguos símbolos grabados sobre rocas o sobre objetos de hueso o cuerno reflejan la profunda creencia en una diosa generadora de vida que de las sagradas tinieblas de su seno dio nacimiento a toda la creación. Es la naturaleza la que da la vida y la toma, siempre capaz de renovarse en los perpetuos ciclos de vida, muerte y renacimiento. Desde el año 25000 a.C. esta diosa aparece representada con senos, vulva y nalgas de dimensiones exageradas, subrayando los centros de los que emana su poder procreador. No hay huellas en el arte paleolítico de figuras masculinas ni del papel paterno en el proceso de la procreación. El parto y la lactancia del recién nacido fueron el modelo inicial para el desarrollo de la idea de la Diosa como divinidad que todo lo genera.

El culto de las deidades femeninas está siempre ligado a un sistema social de matriarcado y culto a los antepasados en el que la mujer como madre es el centro social. El emerger de la religión de la Diosa en el Paleolítico debió de ser un reflejo de la estructura social existente. La sociedad matrilineal de la Vieja Europa pasó luego a venerar a la mujer como progenitora de la familia y de la estirpe, reforzando de este modo la identidad sexual de la suprema deidad.

Las esculturas del Paleolítico talladas en marfil o en piedra blanda no eran *venus* ni *amuletos de fertilidad* destinados a estimular la sexualidad masculina. Su significado era mucho más importante: la donación y protección de la vida, así como la muerte y la regeneración.

Encontramos, durante el Neolítico, una iconografía de la Diosa que comprende varias clases de símbolos abstractos o hieroglíficos: equis, uves, triángulos, meandros y similares; imágenes que reproducen la vulva o los senos; patas de pájaro y animales que representan diversos aspectos de la Diosa, encarnando su vitalidad. Numerosas expresiones de la divinidad femenina perduraron durante miles de años a lo largo de la era de la agricultura y también en parte durante la época histórica.

La invención de la cerámica, en torno al año 6500 a.C., determinó la aparición de millares de estatuillas y vasijas, modelos en miniatura de los templos, pinturas en las paredes, relieves e incontables artículos rituales. El número de símbolos religiosos se multiplicó enormemente, proporcionando abundantes datos para interpretar la iconografía de la Diosa.

Los objetos manufacturados más característicos de la Vieja Europa (6500-3500 a.C.) son figurillas que representan diversas imágenes de la Diosa, sus ayudantes, sus animales, y diversos objetos ceremoniales utilizados en la realización de rituales. Todos estos elementos han sido localizados en altares, en plataformas de hornos, en patios de templos y en cuevas y tumbas. Hay al menos diez tipos de figurillas antropomórficas femeninas que difieren en postura, rasgos faciales, máscaras, tocados y los símbolos que les acompañan. Estas imágenes son reconocibles también en los relieves y pinturas sobre las paredes de templos o cuevas y en la decoración de las vasijas.

Los datos relativos a la localización de estos iconos son esenciales para una interpretación de su función. Varios yacimientos han proporcionado una importante información. Uno de ellos es el de Achilleion, excavado por la autora en 1973 y 1974, que pertenece a la cultura Sesklo, en Grecia, entre 6400 y 5600 a.C. Los templos de Achilleion, los cientos de esculturas en miniatura, las piezas de cerámica, las plataformas utilizadas para los sacrificios y diversos objetos ceremoniales, tienen un importante significado para los estudios religiosos. En Achilleion, el culto estaba localizado en determinadas áreas especiales dedicadas a ciertas divinidades femeninas. Este descubrimiento ha permitido distinguir entre las diosas representadas icónicamente en los templos y aquellas otras a las que se adoraba en el exterior, en el campo, junto al horno de pan o en otros lugares. Por ejemplo, figurillas que representan a la Diosa pájaro, la Diosa serpiente, la Diosa del nacimiento o la Diosa nutricia, aparecen colocadas sobre el altar del templo, mientras que la Diosa preñada o Madre Tierra era adorada en el patio, junto al horno de pan.

Sólo una parte de Çatal Hüyük, ciudad del séptimo milenio a.C.





en Anatolia central, ha sido excavada. Sin embargo, los descubrimientos ya realizados allí son de una extraordinaria importancia para la reconstrucción de la religión neolítica. Muchas estructuras sacadas a la luz por James Mellaart en 1961-1963 y 1965 parecen a primera vista viviendas agrupadas, pero su decoración exterior e interior revela que se trata de templos. Las ricas pinturas murales, los relieves, las esculturas, los vasos, los altares y otros objetos ceremoniales reflejan el tema de la muerte y la regeneración. Las imágenes que más frecuentemente aparecen pintadas o en relieve sobre las paredes del templo son divinidades con forma de buitre o rana y cabeza de toro.

Los templos más antiguos del sudeste europeo tienen también el aspecto de vivienda, habitualmente de dos habitaciones, o dos pisos, con un taller para la manufactura de la cerámica ceremonial. Cientos de maquetas de templos de arcilla en miniatura confirman la difusión de esta tradición.

En Lepenski Vir, en el Danubio, cerca de las Puertas de Hierro al norte de Yugoslavia, se han encontrado numerosas sepulturas y santuarios semisubterráneos de forma triangular o trapezoidal. Estos templos cubren casi un milenio, del 6500 al 5500, y su sacralidad estaba probablemente ligada al hecho de que en aquel lugar los muertos eran ritualmente expuestos a las aves para su excarnación. Los huesos eran recogidos y posteriormente enterrados bajo los altares del templo, acompañados por ritos de regeneración. La Diosa de la regeneración aparece aquí como una Diosa de la pesca, un híbrido de mujer y pez, en ocasiones con patas de ave rapaz como manos.

Cada uno de estos lugares revela diferentes aspectos del culto de la Diosa.

II. CATEGORÍAS, FUNCIONES Y SIMBOLISMO DE LAS DIVINIDADES

Las distintas categorías y funciones y los diversos significados simbólicos de las deidades prehistóricas deben ser entendidos en realidad como aspectos parciales de una unidad indivisible, que es en última instancia la Naturaleza misma. Para los fines particulares de este estudio, clasificaremos dichas divinidades en cuatro grupos principales. Primero, la Diosa que personifica las fuerzas generadoras de la Naturaleza; a esta categoría pertenecen los diversos aspectos de propagación, nacimiento, conservación y estimulación de la vida. Segundo, la Diosa que personifica las fuerzas destructivas de la naturaleza, la Diosa de la muerte, representada como un cadáver desnudo, una serpien-

COLEGIO LOYOLA

te venenosa o un ave rapaz: buitre, búho, cuervo. Tercero, la Diosa de la regeneración; es ella la que controla los ciclos de la vida de todo el mundo natural; sus manifestaciones son los diversos símbolos del útero: sapo, rana, erizo, abeja, mariposa, cabeza de toro, triángulo y doble triángulo; la muerte y la regeneración están inseparablemente relacionadas con la naturaleza, de modo que la Diosa de la muerte y la Diosa de la regeneración son concebidas como una única deidad en reconocimiento de la unión cíclica de estos dos aspectos polares. La cuarta categoría abarca las deidades prehistóricas masculinas, que representan sólo de un tres a un cinco por ciento del conjunto de las esculturas neolíticas.

1. *La Diosa de la generación*

a) Dispensadora de vida y señora de animales y plantas

La Diosa del Paleolítico y el Neolítico, creadora de vida por sí misma, realiza en sí el poder de la partenogénesis. Es la *Diosa virgen* primordial que se autofecunda y que ha sobrevivido en numerosas formas de cultura hasta nuestros días. La capacidad de la mujer para dar nacimiento y alimentar con su cuerpo a su propio hijo era sagrada y se veneraba como suprema metáfora divina.

Era suficiente grabar su vulva en la roca, encontrar una piedra con forma triangular, o hacer un amuleto de hueso con la forma de los senos o las nalgas. Tales símbolos, representando las partes del cuerpo femenino relacionadas con la generación, eran el *pars pro toto* de la Diosa.

El símbolo de la vulva se encuentra desde el Paleolítico superior, a través de todo el Neolítico, las Edades del Bronce y del Cobre, hasta los tiempos históricos. Es representada con forma triangular, romboidal u oval, a menudo junto con signos acuáticos, —meandros, zigzags, líneas paralelas ondulantes— o con semillas con un punto en el centro. En todo el arte prehistórico, la vulva nunca es entendida como un elemento pasivo, sino como un símbolo de la propia fuerza de vida, es decir, como matriz cósmica. La divinidad que da el nacimiento, representada en el momento del parto, tiene una vulva enorme e hinchada. Numerosos ejemplos de este tipo se encuentran en el arte paleolítico y de la Vieja Europa, incluyendo ejemplos en Malta. Los modelos de la vulva y la semilla sólo pueden haber representado a la Diosa procreadora, teniendo quizás en ocasiones el valor de un amuleto.

La madre que da a luz era frecuentemente expresada en forma zoomórfica, siendo sus principales epifanías el ciervo, el alce y el oso. La prueba más antigua de veneración del ciervo aparece en el Paleolítico

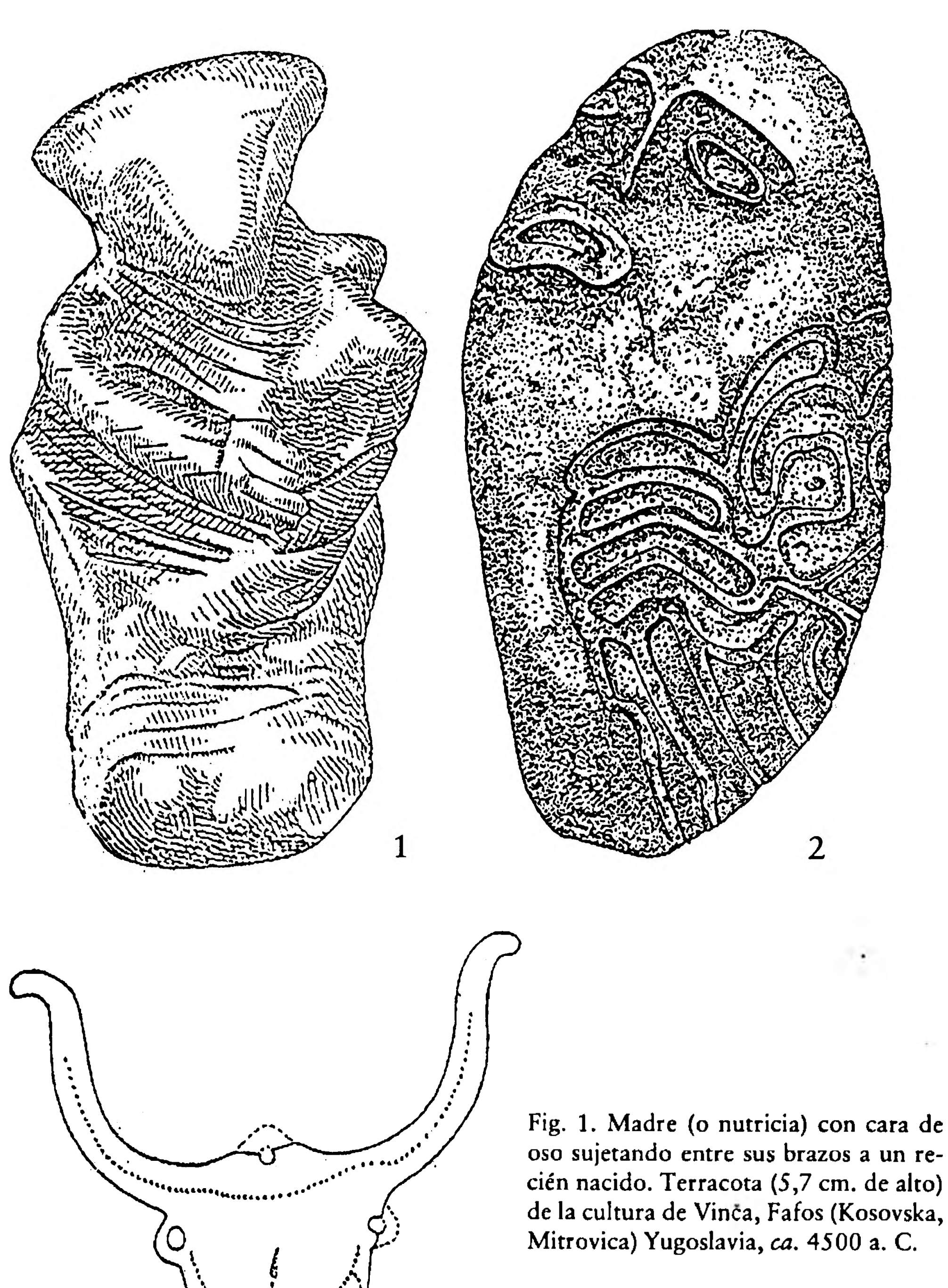


Fig. 1. Madre (o nutricia) con cara de oso sujetando entre sus brazos a un recién nacido. Terracota (5,7 cm. de alto) de la cultura de Vinča, Fafos (Kosovska, Mitrovica) Yugoslavia, *ca.* 4500 a. C.

Fig. 2. Diosa pez de Lepenski Vir, tallada sobre una piedra de forma ovoide. Tiene grabado un dibujo en forma de laberinto y está pintada de color rojo ocre. Región de las Puertas de Hierro, en Yugoslavia. 6500-6000 a. C.

Fig. 3. Perfil punteado de una diosa en forma de clepsidra sobre una cabeza de toro realizada sobre piel de oso. Cultura de Cucuteni B, Bilcze Zlote, Ucrania, *ca.* 3700-3500 a. C.

y en el Mesolítico. Por ejemplo, en El Juyo, en la España septentrional, al este de Altamira, un ciervo fue enterrado hace catorce mil años en un hueco de forma oval, cubierto con ocre rojo y fragmentos de arcilla violeta, naranja o rojiza, junto con otros cuernos de ciervo y diversos objetos. La adoración del corzo o la hembra de alce está atestiguada por cuernos encontrados con trozos de cráneo, moldeados para ser usados sobre la cabeza en danzas rituales. Grandes vasos con forma de hembra de alce embarazada han sido encontrados en Bulgaria y Rumania, procedentes del sexto y quinto milenio a.C. En la antigua Grecia, Artemis también aparece a la vez como cierva y como osa.

La osa como símbolo de la maternidad está perfectamente representada por las esculturas de la cultura Vinča del quinto milenio (Balcanes centrales) en las formas de mujer con máscara de oso y una cría en sus brazos, y de nodriza con máscara de oso llevando al pequeño a la espalda en una especie de bolsa (cf. fig. 1). Las referencias que se encuentran en el folclore han preservado abundante información sobre esta antigua madre-osa que produce nueva vida. Todavía hoy, por ejemplo, en Lituania, la parturienta es llamada «osa». En Creta occidental, Artemis-osa ha sido transformada en la cristiana Madre de Dios en forma de osa.

En Çatal Hüyük, la Diosa aparece entre dos leopardos. Se trata en este caso de la misma «Señora de los animales», como fue conocida después en las culturas minoica y micénica y en la Grecia clásica. No es sólo Diosa del nacimiento y Madre de los animales, sino también encarnación de la fertilidad primordial de la naturaleza. En el siglo XVI a.C., en pinturas murales y sellos minoicos, aparece de pie rodeada de perros y leones. En un muro pintado de Thera, esta Diosa está sentada en un trono en una triple plataforma, flanqueada por un grifo alado y un mono. Está rodeada de colinas en flor en las que unas muchachas recogen crocus en sus cestas para llevárselos como ofrenda. Paisajes similares en los frescos de Cnossos —con ríos y colinas y profusión de plantas silvestres y animales, manifestando la fuerza de la energía vital— están ciertamente relacionados con una profunda veneración del mundo natural. En los vasos de los siglos VII y VI a.C., Artemis aparece también entre animales y pájaros y otros símbolos de la estimulación de la energía —espirales, esvásticas, serpientes que se yerguen— y con un pez en su matriz.

b) La Diosa preñada de la agricultura: la Madre Tierra

Desde el comienzo del período auriñaciense aparecen símbolos de la fertilidad de la Diosa. Está representada de forma realista como figura

desnuda con una mano colocada sobre el abultado vientre. En esta forma de mujer embarazada, está aparentemente vinculada a la fertilidad de la tierra fecundada y de sus animales; su matriz es asociada a las cavernas y a los contornos curvilíneos de la tierra. Al comienzo del Neolítico, esta antigua deidad fue transformada en Diosa de la agricultura, otorgadora de los frutos de la cosecha, pero especialmente del grano y el pan. La creencia de que las fuerzas de la tierra están concentradas en montículos, colinas, rocas y árboles, la gratitud y el profundo respeto hacia la tierra por proporcionar continuamente alimento para todas las formas de vida, y la necesidad de participar ritualmente en el ciclo sagrado de la naturaleza, se prolongó con gran intensidad desde los más remotos tiempos prehistóricos hasta la era histórica. Durante el Neolítico se construyeron estructuras específicamente sacrificiales en las proximidades de los hornos de pan.

De la supervivencia de motivos folclóricos y símbolos prehistóricos, podemos suponer que el embarazo de la tierra y la mujer fueron tenidos en gran estima; la tierra embarazada debía ser honrada y asistida de formas diversas para favorecer el crecimiento de nuevas formas de vida. Las esculturas neolíticas de la Diosa preñada estaban decoradas con símbolos de la energía vital: espirales, serpientes, signos de las cuatro esquinas, así como triángulos y romboides.

Durante al menos ocho mil años, el animal sagrado de la Madre Tierra fue el cerdo; se han encontrado esculturas en piedra o arcilla representando a este animal que datan de comienzos del Neolítico. Las culturas de Vinča y Karanovo, del quinto milenio a.C., producen abundantes máscaras de cerdo, muchas de ellas con pendientes, así como vasijas ceremoniales cuyas tapas tenían forma de cabeza de cerdo. En el Próximo Oriente fue encontrada una escultura de la Diosa, perteneciente al tercer milenio a.C., en la que aparecía representada con cabeza de cerdo, sentada en un trono. Un vaso de mármol con la forma de un cerdo correspondiente al mismo período ha sido localizado en las Cícladas. Máscaras y vasos ceremoniales indican que había fiestas, probablemente celebraciones de la siembra y de la siega, en las que se hacían sacrificios a la Diosa y se danzaba con máscaras de cerdo. Festividades similares en honor de Deméter se celebraron en la Grecia clásica y helenística; en ellas se sacrificaban lechones a Deméter y a su hija Perséfone. En Atenas se llamaba efectivamente a Perséfone «la que mata a los lechones». Dos mil años más tarde, una costumbre muy similar aparece descrita en ciertos textos del siglo XVIII en Lituania, donde se sacrificaba ritualmente un lechón negro a la Madre Tierra con ocasión de la bendición otoñal de las semillas. Tales usos tradicionales demuestran la creencia en la influencia del cerdo sobre

la fertilidad de los campos. Una relación íntima entre los lechones y el grano queda reflejada en las esculturas de arcilla adornadas con granos de la cultura Cucuteni, en el oeste de Ucrania, en el quinto milenio a.C.

No hay duda de que la veneración prehistórica de la Madre Tierra sobrevivió intacta hasta la época de la adoración de Deméter y Perséfone en Grecia, Ops Cosiua en Roma, Nerthus en tierras germánicas, Žemya o Zemes Mate en el área báltica, Madre Húmeda de la Tierra en los países eslavos, y sus equivalentes en otros lugares. La Virgen Negra es la misma Madre Tierra, cuyo color negro representa su fertilidad. La renovación anual de esta fecundidad representa su milagro fundamental.

Antiguos misterios, celebrados a lo largo de los milenios prehistóricos e históricos —en cuevas, cementerios, templos y en el campo abierto— tenían por objeto expresar gratitud a la fuente de toda vida y alimento, y participar ritualmente en el secreto de la abundancia de la tierra.

c) La Diosa pájaro y sus símbolos

La Diosa pájaro aparece con pico o nariz pronunciada, cuello largo, pechos de mujer, alas o excrecencias similares a las alas, y a veces gruesas nalgas femeninas resaltadas en un perfil que recuerda la forma de un pato o un cisne. A menudo carece de boca, pero puede tener un peinado o corona, y está habitualmente sentada en postura erguida. Es la Diosa del agua y el aire, y está asociada con la divina humedad del cielo y de la tierra. Meandros, *dientes de lobo* o *galones*, zigzags y decoraciones de *picos-y-ojos* son sus símbolos y pueden encontrarse tanto decorando su cuerpo como en los objetos que a ella se asocian.

La Diosa pájaro tiene una naturaleza dual. Desde los tiempos del Paleolítico fue otorgadora de vida, riqueza y alimento. Por otra parte, aparece como Muerte disfrazada de buitre, búho u otras aves rapaces o que se alimentan de carroña. Patas rojas de pájaro aparecen pintadas en las paredes de las cuevas paleolíticas y también en las cerámicas neolíticas. El símbolo antropomórfico con forma de reloj de arena tiene a veces patas de pájaro en lugar de manos, y se repite desde Portugal a Rumania y Bulgaria en cuevas y en cerámica decorada. Dibujos con carbón negro de la cultura magdaleniense de Peche Merle muestran figuras femeninas desnudas con pechos colgantes, pequeñas alas y máscara de pájaro.

Las esculturas de la Diosa pájaro del Neolítico tienen también grandes pechos o llevan este motivo simbólico en su decoración. A los

pechos de la Diosa se atribuía un valor numinoso, como queda demostrado por una amplia documentación que cubre un período no inferior a 20000 años. Desde el comienzo del Paleolítico superior, pendientes con la forma de los senos femeninos eran decorados con los símbolos de la Diosa: uves, equis, líneas paralelas, o dos o tres líneas. En algunas esculturas paleolíticas sólo los pechos aparecen resaltados. En Dolnì Věstonice (Moravia) se han encontrado unas figurillas de hueso de forma aplanada, pertenecientes al año 27000 a.C. en el que están representados unos pechos de mujer con incisiones de líneas horizontales. Una escultura de marfil de Lespugue, al sur de Francia, que es una pieza maestra del arte paleolítico y que data de *ca.* el año 23000 a.C. presenta senos redondeados, casi del mismo tamaño que las nalgas, mientras a otras partes del cuerpo, menos significativas para esta Diosa, apenas se les concede importancia.

La Diosa pájaro tiene a menudo un collar y unas líneas diagonales o bandas atravesando sus mejillas. Estos mismos diseños y atributos de la Diosa se repiten durante miles de años en la Europa sudoriental, central y occidental. Cuando las figurillas no son demasiado esquemáticas, podemos advertir su delicado peinado, y una cinta o turbante sobre la cabeza. De la cultura Sesklo, en Grecia, nos han llegado algunas imágenes de la Diosa pájaro con senos bien desarrollados, cuello largo y cilíndrico, cabeza que recuerda la de un pájaro con cabello cuidadosamente peinado o moño. Las esculturas de la Diosa pájaro de la cultura Vinča, del quinto milenio a.C., están habitualmente decoradas con signos simbólicos y llevan características máscaras pentagonales, con nariz afilada, cejas acentuadas y sin boca. A veces la máscara representa claramente un pato.

La Diosa pájaro era también representada en forma de vaso provisto de pechos con la cara o máscara sobre el cuello. El motivo de los pechos femeninos en el arte cerámico de la Vieja Europa sobrevivió durante miles de años. Algunos cántaros con pechos, muy cuidadosamente trabajados, se han encontrado en Turquía occidental, en las islas Cícladas —especialmente en la isla de Thera— y en Creta, correspondientes a la primera mitad del segundo milenio a.C. En la Europa central, este motivo se encuentra a lo largo de casi todo el segundo milenio a.C. Un ejemplar del santuario de Mallia en Creta, tercer milenio a.C., muestra a la Diosa con alas, pico de pájaro, grandes ojos redondos, turbante, y agujeros en sus pechos. Todo el vaso estaba pintado con líneas en zigzag y bandas estriadas y la Diosa lleva cuatro collares en torno al cuello. Un vaso así era utilizado probablemente para libaciones en honor de la Diosa pájaro como alimentadora y fuente de las aguas de la vida.

El animal sagrado de la Diosa pájaro era el carnero, que ganó importancia simbólica durante el Neolítico antiguo cuando el ganado fue cobrando importancia como fuente de alimento. Se han encontrado numerosas figurillas de carnero con la máscara y los símbolos de la Diosa. En las vasijas de la Grecia clásica, encontramos el carnero que, como animal sagrado, es ofrecido a Atenea. Atenea aparece habitualmente como una deidad antropomórfica, frecuentemente rodeada de pájaros, y no hay duda de que es la descendiente de la Diosa pájaro de la prehistoria.

La asociación de unas gruesas nalgas femeninas con el cuerpo alargado de un pájaro se encuentra en una amplia área: en las incisiones en roca de la cultura magdaleniense de Gönnersdorf (Renania alemana), de La Roche a Lalinde y Fontales en el sur de Francia, en las pequeñas esculturas de Pekarna, (Moravia) y Petersfels (Alemania del sur) y en las figurillas de Starčevo (Balcanes centrales y bajo Danubio) y Sesklo (norte de Grecia). De esta imagen dual se desarrolló un aspecto separado de la Diosa pájaro, característico del período comprendido entre el 10000 y el 5000 a.C. Muchas esculturas neolíticas en terracota tienen grandes nalgas ovoides, frecuentemente con incisiones o decoraciones de serpientes, espirales, círculos concéntricos, cruces, representaciones de los cuatro ángulos o con dos C opuestas. Estas nalgas ovoides pueden relacionarse con el mito universal del huevo cósmico, según el cual el mundo comenzó como un huevo traído del mar cósmico por un ave marina. Este peculiar híbrido de mujer y pájaro aparece muy frecuentemente sin pechos, indicando que las nalgas son lo más importante, por tener, como los huevos, especial poder generativo.

d) La Diosa serpiente

La serpiente es una imagen de la continuidad de la vida, garante de la energía vital en el hogar, y símbolo de fertilidad y regeneración. Podemos reconstruir su simbolismo, no sólo a partir de las pinturas prehistóricas de la Diosa serpiente y de su culto como deidad doméstica, sino también desde arcaicas creencias populares, algunas de las cuales han sobrevivido hasta el siglo xx. La imagen de la serpiente está íntimamente relacionada con los ciclos de muerte y renacimiento en la naturaleza y con las sucesivas fases de la luna. Su hibernación es análoga a la muerte, mientras que la muda de la piel puede representar una forma de inmortalidad. El retorno de la serpiente en primavera significa el renacimiento del mundo natural.

Las esculturas de la Diosa serpiente coronada se encuentran des-

de el séptimo y el sexto milenio a.C. en Creta, el área egea, los Balcanes y el sur de Europa. Una serpiente con cuernos aparece en pinturas rupestres del Paleolítico, y a partir del Neolítico se encuentran serpientes con cuernos como decoración en relieve sobre ciertas vasijas.

La antropomórfica Diosa serpiente del Neolítico aparece también en postura yóguica, habitualmente con manos y pies con forma de serpiente. En los casos en que conserva la cabeza, tiene ojos redondos y boca ancha, pero nunca nariz de pájaro. Las esculturas más ampliamente conocidas de la Diosa serpiente o sus auxiliares sagrados son las figuras en cerámica o marfil del siglo XVI a.C. encontradas en el templo de Cnossos, en Creta. Son éstas las más elegantes de todas, con el pecho descubierto y con serpientes rodeando su cintura y sus brazos. Sus vestiduras tienen también aspecto serpentino con espirales y rombos o cuadrados. En Europa occidental, las pinturas de la Diosa serpiente siguen apareciendo hasta la cultura celta de La Tène en Francia. En Creta, aparece representada con pies serpentinos en telas y dibujos incluso en los tiempos modernos.

La Diosa serpiente y la Diosa pájaro son divinidades paralelas. Mientras la Diosa pájaro es la alimentadora de la humanidad, la que trae la vida, el destino y la inevitable muerte, la Diosa serpiente, por medio de la renovación estacional de la energía vital, asegura y protege la vida de los seres humanos y los animales. La serpiente en su aspecto venenoso está también presente como Diosa de la muerte.

2. *La Diosa de la muerte*

a) Anunciadora de muerte en forma de ave rapaz

La Diosa que distribuye la muerte es la contrapartida del Destino que otorga la vida. Como búho o cuervo profetiza la muerte, y como mujer vestida de blanco (o tres mujeres) aparece como Diosa de la muerte. Lleva un perro blanco como constante compañero. Todas estas imágenes están todavía vivas en el folclore europeo.

Las principales manifestaciones de la Diosa de la muerte neolítica son el buitre y el búho, que se encuentran en templos y necrópolis. Las Diosas buitres más impresionantes son las de las pinturas murales de Çatal Hüyük, donde aparecen atacando a cuerpos decapitados. La apariencia de la Diosa de la muerte en forma de buitre está relacionada con la excarnación, es decir, con la costumbre de dejar los cadáveres sin enterrar para que sean devorados por los pájaros. Esta imagen de la Diosa buitre en el acto maternal de acoger en su seno los restos

de los muertos se remonta sin duda a tiempos muy antiguos y continuó en la Europa occidental hasta la Edad de Bronce. Se han encontrado esqueletos o alas de aves rapaces enterrados en numerosos yacimientos paleolíticos y tumbas megalíticas del Neolítico en las islas Británicas.

En Europa, los buitres existen solamente en el área mediterránea entre España y Turquía. Al norte de esta región hay búhos y otras rapaces. En la Europa occidental, la Diosa búho se encuentra grabada en menhires situados a la entrada de las tumbas megalíticas, o incluso dentro de las propias tumbas. Los ojos redondos de esta diosa, a veces también el pico y las cejas, aparecen en templos megalíticos como los de Newgrange, Knowth y otros más en Irlanda, mientras la Diosa búho del sudeste europeo aparece en forma de ánfora. Allí donde se encuentra la Diosa búho, está siempre asociada con espirales, serpientes, triángulos, triángulos con forma de hacha y ganchos. Éstos son frecuentemente los atributos de la Diosa búho en los menhires de Gran Bretaña, Francia y Portugal.

La Diosa búho es conocida desde la cultura minoica de Creta, donde aparece representada en sellos y vasijas. Lleva un brazo (o un ala) levantado, mientras el otro está hacia abajo, gesto que aparece por primera vez en las cerámicas del Neolítico antiguo.

b) La Diosa blanca: el cadáver desnudo y rígido de las tumbas

Las principales características de esta diosa —desnuda, en actitud rígida, habitualmente sin pechos, manos sobre el cuerpo o extendidas a los lados (o también sin brazos), amplio triángulo púbico— se repiten durante miles de años desde el Paleolítico superior a la Edad del Bronce por toda la cultura europea. Mientras los cadáveres desnudos del Neolítico son corpulentos, como los encontrados en las tumbas de piedra de Cerdeña del sexto y quinto milenio a.C., las imágenes de la Edad del Cobre y de la Edad del Bronce antigua, del cuarto y tercer milenio a.C., son esbeltos y abstractos. Sus piernas están reducidas a un cono, o se han suprimido, y sus brazos doblados tienen forma rectangular o están igualmente ausentes. Encontrada en áreas sepulcrales, sola o en grupos de tres, es la Diosa blanca porque la muerte era contemplada como una forma ósea blanca; está tallada en hueso, mármol, alabastro o piedra blanca o moldeada en arcilla de color claro. Las elegantes diosas de mármol blanco de las Cícladas incluyen ejemplares de hasta metro y medio de altura.

En las regiones del Egeo y el Mediterráneo carece habitualmente de boca, y lleva la máscara de la Diosa pájaro. En contraste, las figuri-

llas de la Europa centro-oriental llevan máscaras de serpiente. Las figuras de la Diosa blanca de Karanovo, en Bulgaria y Rumania están hechas de arcilla o hueso y llevan una máscara espantosa de serpiente: ojos redondos, boca larga y dientes. Expresiones de la Diosa blanca de la muerte, a la vez ave rapaz y serpiente venenosa, son bien conocidas en el folclore europeo.

Es significativo el hecho de que la figura antropomórfica del cadáver desnudo y rígido de la Muerte tenga un gran triángulo púbico en el centro del cuerpo. Incluso en la muerte mantiene la promesa de la regeneración, pues su matriz es eternamente el centro en torno al cual giran la muerte y la nueva vida.

3. *La Diosa de la muerte y la regeneración. Los símbolos de la regeneración*

En la religión de la Vieja Europa, la Diosa es tanto madre de la muerte como de la vida, lo que explica el hecho de que muchas de las tumbas localizadas tengan forma de huevo y estén en ocasiones cubiertas con una piedra o un túmulo triangular. Las tumbas megalíticas de la Europa occidental tienen a menudo forma de vagina o útero, o la forma del cuerpo antropomórfico de la Diosa, como la encontrada en Malta. La identificación de la tumba como matriz con esta Diosa es un motivo central y una clave importante en la comprensión de todo el conjunto de los símbolos prehistóricos.

La Diosa que representa la regeneración aparece en formas relacionadas con los órganos generativos femeninos: el triángulo púbico (representado por triángulos, formas de reloj de arena o doble triángulo y líneas en zigzag), la vulva (como óvalo con un punto y una línea en el centro, como representaciones de semillas, brotes y huevos, a menudo pintados de rojo), el útero (como pez o erizo, o como fetos con aspecto de ranas o liebres). Esta diosa aparece también como abeja, mariposa, polilla u otros insectos, a veces con la cabeza antropomórfica de la Diosa. Los insectos pueden representar a la propia Diosa, o a las almas que dejan el cuerpo a su muerte o durante el sueño.

En los templos triangulares de Lepenski Vir se encontraron, próximas al altar, unas esculturas de forma ovoide que representan un híbrido de pez y Diosa, a veces pez, mujer y pájaro (cf. fig. 2). Allí fueron sacrificados peces, perros, corzos y osos (animales que simbolizaban la muerte) a la Diosa regeneradora en el momento de la sepultura. El propio altar estaba rodeado por piedras planas con forma de V colocadas en grupos que formaban una serie de triángulos.

En los templos de Malta y en tumbas subterráneas de forma ovoide se encontraron esculturas de peces piadosamente depositadas sobre la tumba, sugiriendo la transición hacia un renacimiento.

La Diosa en forma de rana o sapo predomina en los templos de Çatal Hüyük. Sus iconos o amuletos de mármol, alabastro, piedra verde, marfil o arcilla aparecen por toda Europa procedentes del Neolítico, la Edad del Bronce e incluso de los tiempos históricos. Un amuleto de la Diosa rana se encontró en el nivel más antiguo de Achilleion (6400-6300 a.C.). En el Neolítico y en los períodos posteriores se atribuía frecuentemente a las ranas rasgos antropomórficos, dotándolas de vulva y cabeza humana.

El erizo aparece en la iconografía europea desde el quinto milenio a.C. Hay vasijas en forma de erizo procedentes de la cultura de Karanovo en Rumania y Bulgaria cuyas tapas tienen los rasgos antropomórficos de la Diosa. En los últimos tiempos, se han encontrado figurillas y vasijas con forma de erizo de la cultura micénica de los siglos XIV-XIII a.C., y en las tumbas griegas y etruscas de los siglos IX-VI a.C. Se han localizado igualmente grandes vasijas (*pithoi*) con forma de erizo conteniendo esqueletos de niños, que proporcionan una síntesis de los tres símbolos relacionados: la tumba, la matriz y el erizo. Hasta el siglo XX ha existido en las comarcas alpinas la costumbre de colocar unas bolas con puntas pintadas de rojo dentro de las tumbas. Estas bolas eran ofrecidas a la Virgen María en la iglesia para pedir su ayuda en ciertos problemas uterinos.

La matriz femenina con las trompas de Falopio recuerda por su forma la cabeza de un toro con sus cuernos, y ésta es la explicación más plausible de la importancia de este motivo en el simbolismo de la Vieja Europa, Anatolia y el Próximo Oriente. Se pueden ver cabezas de toro pintadas sobre vasos antropomórficos en el lugar en que debía encontrarse el útero. Miniaturas en arcilla del bucráneo se encuentran en los yacimientos más antiguos del Neolítico del Próximo Oriente y en los templos de Çatal Hüyük, y vasos con forma de toro se elaboraron a lo largo de todo el Neolítico y la Edad del Bronce. En el arte cerámico, desde el comienzo del Neolítico al final de la cultura minoica, las cabezas de toro están coherentemente asociadas con símbolos de regeneración y de energía. El motivo de la cabeza de toro aparece en cerámicas pintadas de Cucuteni, y con frecuencia hay pequeños bucráneos en relieve en las cerámicas de Butmir (Bosnia, Yugoslavia). Bucráneos recubiertos con una capa de arcilla aparecen en los templos Vinča.

La cabeza de toro es claramente predominante como signo de regeneración en los hipogeos de Cerdeña. En algunas cuevas la entrada misma semejaba una cabeza de toro, con grandes cuernos sobre

ella, dando a entender que para entrar al templo subterráneo había que pasar simbólicamente a través de la matriz sagrada.

En el Neolítico y en la culturas minoica y micénica la figura del toro era decorada con figuras ovoidales cubiertas con una red para simbolizar el agua de vida o líquido amniótico. Los *cuernos de la consagración*, característicos de la cultura minoica de Creta en los milenios tercero y segundo a.C., prolongan el simbolismo de la matriz y la regeneración.

En templos y cavernas en los que se celebraban ceremonias de regeneración aparecen símbolos representando el árbol de la vida. Estas *columnas de vida* pueden ser plantas, árboles, columnas decoradas con esquemas simbólicos, serpientes reptando hacia arriba o falos. En la cueva de Scaloria, en la Italia meridional, las estalagmitas próximas a una fuente subterránea estaban rodeadas con vasos decorados con el símbolo de la regeneración. En el templo maltés de Tarxien fueron encontradas esculturas de un lagarto y un falo en grupos de dos o tres colocadas en nichos. Hay también motivos espirales con tallos vegetales brotando de imágenes de toros.

Se han encontrado flores y plantas —árboles de la vida— que crecen entre *cuernos sagrados*. Abejas y mariposas, con cabezas en ocasiones antropomórficas, surgen de cabezas de toro como las pintadas en las vasijas y las paredes de los templos minoicos. Sabemos por autores romanos como Ovidio, Virgilio y Porfirio que polillas y abejas eran interpretadas como las almas de los humanos nacidas de un buey. En los sellos minoicos, las abejas están rodeadas por perros alados, como Artemis en numerosas representaciones de la antigua Grecia. Sobre un bucráneo tallado en un hueso plano de la cultura cucuteni de comienzos del cuarto milenio a.C., hay una diosa con forma de reloj de arena, con pies y manos de pájaro, surgiendo de una cabeza de toro (fig. 3). Tiene ojos y antenas de abeja, y es una manifestación a la vez de la muerte y la regeneración.

La Diosa pájaro también participa en el proceso de la regeneración. Su imagen, o al menos sus pechos y collares, aparecen en las tumbas megalíticas de Bretaña e Irlanda, en los menhires de Cerdeña, Córcega, en las islas Anglonormandas, y en otros lugares. El collar que luce por debajo de los pechos confirma su identidad. Aquí, los pechos de la Diosa pájaro tienen la función de regeneración a partir de la muerte, no de alimentación de los vivos. La misma función de los pechos se encuentra 3.000 años antes en el santuario de Çatal Hüyük, sobre cuyos muros fueron tallados en relieve pechos cubriendo cráneos de buitres; al carácter necrótico de la Diosa (símbolo de la muerte) se sobrepuso un símbolo de vida.

La omnipresente Diosa serpiente opera no sólo en el dominio de la vida, en sus aspectos venenoso y benevolente, sino también en el dominio de la regeneración como símbolo de resurrección e inmortalidad. Las serpientes son a menudo representadas en espirales que a veces invierten la dirección desde el centro, sugiriendo el flujo y el reflujo de la vida, la muerte y el renacimiento y la perpetuidad cíclica del tiempo. Son las criaturas ondulantes de la tierra húmeda y oscura, mensajeras de los misterios del inframundo, cuyo secreto constituye la paradoja suprema: de la muerte surge la vida.

4. *Divinidades masculinas*

Las divinidades masculinas son escasas en las esculturas de la Europa neolítica. En Achilleion, por ejemplo, sólo dos de las doscientas imágenes representan deidades masculinas. Estas dos, aun siendo de distintos períodos, pertenecen al mismo tipo, el llamado «anciano afligido»: una figura sentada tranquilamente sobre un asiento con las manos en las rodillas o sujetándose el mentón. Esculturas de este tipo que representan el dios tranquilo, maduro o anciano, han sido encontradas en varios grupos culturales entre el séptimo y el cuarto milenio a.C. Una escultura de una deidad masculina de este tipo fue encontrada junto con una figurilla femenina en el cementerio de Cernavoda, de la cultura hamangia, en Rumania, cerca del Mar Negro. Ambas figuras están sentadas y llevan una máscara. Podemos suponer que este anciano afligido representa la vegetación que muere, análogo al dios Linos, dios histórico del lino, que pasa el invierno como semilla, nace en primavera, muere en verano y vuelve de nuevo a la tierra. Las representaciones de jóvenes en postura itifálica expresan frecuentemente la fuerza de los poderes fecundantes de la primavera. Los falos y los hombres itifálicos son quizá prototipos de los hermes griegos y del dios Hermes, originalmente un falo o serpiente.

Centauros con cuerpo de toro y cabeza de hombre fueron probablemente estimuladores de la energía vital y la fertilidad de la Madre Tierra. Conocemos estas imágenes por las tumbas del cuarto milenio en Chipre y por vasijas griegas en las que aparecen representadas próximas al árbol de la vida. Hay también figuras masculinas con máscaras de carneros y machos cabríos que podrían haber sido similares a los sátiros.

Los dioses masculinos fueron tal vez guardianes de los bosques y los animales salvajes, puesto que este motivo ha sobrevivido en el folclore y las costumbres del norte de Eurasia. Este tipo es más difícil de identificar a partir de los restos arqueológicos, pues su culto debía

celebrarse en la naturaleza virgen, no en las casas ni en los templos. Su prototipo es el «chamán» paleolítico, mitad humano, mitad animal, conocido por las pinturas de las cavernas. Hay una escultura aislada de la cultura Tisza en Hungría, conocida como «hombre maduro sosteniendo un gancho», que puede ser un antepasado de las figuras históricamente conocidas como Silvano, Fauno y Pan. Éstos son espíritus del bosque y protectores de los animales, y también cazadores a los que se representa sujetando unos ganchos. Hombres desnudos con máscaras de pájaros y animales, propios del arte rupestre paleolítico, pueden representar a participantes en diversos rituales.

III. LAS PRÁCTICAS SEPULCRALES

Los enterramientos de la Vieja Europa son completamente distintos de los realizados por los indoeuropeos que los suplantaron en los milenios cuarto y tercero a.C. y que reflejan una ideología totalmente diferente. Los habitantes de la Vieja Europa enfatizaban la regeneración cíclica desde el cuerpo de la Gran Madre, mientras que los indoeuropeos hacían hincapié en la continuidad lineal de la importancia del individuo poderoso. No hay tumbas regias en la Vieja Europa y rara vez se encuentran bienes fúnebres individuales, excepto unos pocos ornamentos o herramientas simbólicas, la mayor parte asociadas con los ritos de regeneración.

En la Europa occidental y mediterránea, los enterramientos comunales colectivos en hipogeos y tumbas megalíticas eran la norma, mientras que en la Europa septentrional y central prevalecieron los enterramientos individuales. Entierros colectivos de miembros de familias amplias continuaron en Creta durante todo el tercer milenio a.C.

En otras partes de Europa, el huevo es la forma dominante de las tumbas, a menudo expresada como un simple pozo de forma ovoide o una tumba de roca, a menudo pintada de rojo, en la que era colocado el muerto en posición fetal y recubierto con ocre para la regeneración. Los difuntos eran también enterrados en ollas de forma ovoide, especialmente niños recién nacidos o cráneos de cuerpos decapitados.

Para los habitantes de la Vieja Europa, la tumba era una matriz. Símbolos de regeneración, como el huevo y los órganos generadores de la Diosa (triángulo púbico, útero, vientre, nalgas) son los modelos para la forma de las tumbas de la Vieja Europa. Estas formas son claramente manifiestas en la arquitectura de las tumbas megalíticas de la Europa occidental y en largos túmulos de tierra que presentan forma triangular o trapezoidal. En el interior de las tumbas hay pasillos

que llevan a las cámaras, que simbolizan la vagina y el útero, o en ocasiones las tumbas cuentan con *patios* en forma de piernas abiertas que conducen al interior de las cámaras. Ocasionalmente, estas tumbas son antropomórficas, con la forma del cuerpo completo de la Diosa, como en Malta.

Las *tumbas* megalíticas de la Europa occidental, construidas desde el quinto hasta el segundo milenio a.C., no eran propiamente tales sino monumentos sagrados en los que se celebraban rituales comunitarios relacionados con las regeneración y la adoración de los antepasados. Aunque estos monumentos están alineados con los solsticios, equinoccios, las salidas del sol y de la luna y los ciclos lunares, eran algo más que meros observatorios, y deben ser interpretados dentro de un contexto ritual. Piedras rectas, piedras de cerramiento, paredes de tumbas y piedras de bordillo eran picadas, grabadas y pintadas con imágenes simbólicas relativas a la regeneración. Las elegantes incisiones en la piedra de entrada, como en Newgrange y en Irlanda, sugiere que las ceremonias se celebraban frente a los túmulos.

La forma y los símbolos de las tumbas megalíticas están incuestionablemente relacionados con la formidable Diosa de la muerte y la regeneración. Sus símbolos van de los huesos descarnados a los huevos y el útero, desde los cadáveres desnudos y rígidos y los buitres, osos y perros, hasta ojos y espirales serpentiformes. Algunas tumbas megalíticas son todavía consideradas actualmente como *tumbas* de la Diosa.

El arte de los megalitos es el reconocimiento y la celebración simbólica de los ciclos de vida y muerte a escala cósmica. La tumba que semeja el cuerpo de la Diosa, alineada con la salida del sol y de la luna, decorada con imágenes de regeneración, es una elegante metáfora de los inevitables ciclos del universo. En la religión de la Vieja Europa, el universo es el cuerpo de la Diosa, dentro del cual tienen lugar todas las muertes y todos los renacimientos.

1. *Las dos fases del rito funerario: excarnación y sepultura*

Un «rito funerario en dos fases» prevaleció durante muchos siglos en Europa y Anatolia. Esta expresión es utilizada para explicar los depósitos en tumbas agrupadas de huesos sueltos, particularmente cráneos, que eran enterrados después de que la carne se hubiera desprendido o hubiera sido separada de los huesos por excarnación o cremación.

La mejor documentación visual de la práctica de la excarnación se encuentra en los muros de los templos de Çatal Hüyük, donde la Diosa aparece con disfraz de buitre descendiendo sobre cadáveres decapi-

tados. Los cráneos, que deben haber sido separados antes de la excarnación, eran colocados bajo cabezas de toros, símbolos del útero. Los huesos desarticulados de los enterramientos comunales en los megalitos de la Europa occidental son una prueba adicional de que los enterramientos se realizaban en dos fases. También en Lepenski Vir los huesos eran reunidos y luego enterrados bajo los altares del templo en el curso de ciertos ritos de regeneración.

2. *Malta y Cerdeña, cuarto y tercer milenio a.C.*

El origen de los templos megalíticos de Malta y Cerdeña está en las tumbas subterráneas ovoides que, en Malta, se desarrollaron hasta adoptar la forma del cuerpo entero regenerador de la Diosa, con enormes nalgas ovoides. Esta imagen se repite en numerosas esculturas en piedra de la Diosa.

Los templos de Malta, que fueron construidos en general de dos en dos, tienen sus mejores ejemplos en Ggantija y Mnajdra. Podemos suponer que cada uno de ellos representa diferentes aspectos de la Diosa y en ellos se celebrarían ritos distintos: en el santuario occidental, más amplio, ritos de muerte y regeneración; en el oriental, celebraciones de nacimiento y regeneración tanto de seres humanos como referentes a la naturaleza.

Todos los símbolos que figuran en cerámicas, incisiones murales, piedras y altares, hablan de regeneración. El triángulo púbico de la Diosa se repite en lugares diversos, aparece grabado en grandes piedras y elevado con el vértice hacia abajo en los ábsides o nichos de los santuarios, a modo de altares.

En los templos de Mnajdra y Tarxien había figurillas de arcilla, de cinco o seis centímetros de altura, de mujeres embarazadas con pechos grandes y vulvas hinchadas, que pueden ser réplicas en miniatura de la Diosa del nacimiento. Tal vez tuvieron lugar nacimientos en el santuario oriental, en el que se han encontrado figurillas de este tipo.

El hipogeo de Hal Saflieni, en Malta oriental, es uno de los más impresionantes templos de toda la Vieja Europa. Sus primeros niveles corresponden a la fase Mgarr, *ca.* 3600 a.C., y los últimos a la fase Tarxien, *ca.* 3000-2500 a.C. El complejo entero está excavado en una colina en tres niveles y cubre un área de 480 metros cuadrados. Las ocho habitaciones del primer nivel tienen una tosca forma de huevo; el nivel central tiene diecinueve habitaciones mayores y unos catorce nichos más pequeños. Los techos y paredes de las salas están pintados con espirales rojas y con discos colocados como árboles de vida. Algunas de las tumbas excavadas contienen cerámica, figurillas y ofrendas

de alimentos y, en casi todos los casos, los huesos están en completo desorden, probablemente depositados en el mausoleo tras la fase de excarnación.

Algunas tumbas tienen huesos de terneros, cabritos, corderos y conejos, y también de erizos, ranas y cerdos, animales sagrados de la Diosa de la regeneración. Los dos niveles inferiores estaban abundantemente decorados con ocre rojo, símbolo de la sangre de vida.

El hipogeo, con sus habitaciones generosamente pintadas con ocre rojo, representa la matriz regeneradora de la Diosa. Esta imagen de la tumba como matriz, combinada con los símbolos de la regeneración, constituye una prueba adicional de que los hipogeos y las tumbas de Malta eran lugares sagrados, destinados a celebraciones rituales de participación en el gran ciclo de muerte y renacimiento. Es significativo que el emplazamiento griego de Delfos derive su nombre de la palabra *delphys*, que significa «matriz».

Un indicio del uso religioso de estas cámaras con forma de útero son las figurillas de peces y mujeres durmientes que aparecen en los niveles inferiores y que pueden representar un rito de iniciación, incubación o curación. Dormir en el interior de la matriz de la Diosa era morir y venir a la vida de nuevo. Puesto que el pez, en el simbolismo de la Vieja Europa, es una encarnación de la Diosa o de su útero, ambos, pez y mujer, podrían haber simbolizado incubación, regeneración o ambas cosas.

La combinación de toros (o de sus cuernos) con huevos encontrados en vasos procedentes de mausoleos son símbolos de regeneración típicos de la Vieja Europa que se han mantenido durante milenios. Los mejores ejemplos de estos símbolos proceden de las culturas cucuteni y minoica. En general, el simbolismo maltés de la regeneración se corresponde perfectamente con el del resto de la Vieja Europa.

En Cerdeña hay cientos de impresionantes tumbas subterráneas, la mayor parte de las cuales datan del período Ozieri, del final del quinto milenio y principios del cuarto. Algunos de estos hipogeos son pequeños, con una, dos o tres celdas en forma de huevo, mientras otros tienen múltiples celdas decoradas con pinturas, incisiones, bajorrelieves, bucráneos (habitualmente pintados de rojo), triángulos vulvares, cuernos de carnero, espirales serpentiformes y círculos concéntricos. La cerámica de Cerdeña más ricamente decorada y los desnudos rígidos de alabastro, mármol y hueso, proceden de los hipogeos.

IV. CONCLUSIONES

Durante millares de años, la religión del área mediterránea y de toda Europa, tanto como de Anatolia y el Próximo Oriente, expresaron el culto a la Diosa, metáfora divina de la Naturaleza. Sus formas diversas representaban aspectos del ciclo de vida, muerte y regeneración.

La civilización matriarcal de la Vieja Europa alcanzó su máximo esplendor durante el quinto milenio a.C., con profusión de templos, cerámicas exquisitamente decoradas, esculturas y objetos sagrados que reflejaban su profunda relación con el mundo natural y su amor por la expresión artística. La cultura minoica de Creta y Thera, que perduró hasta mediados del siglo XVI a.C., fue el último remanente de esta estética vital.

Las invasiones de los indoeuropeos (4500-2500 a.C.) aplastaron las culturas de la Diosa e impusieron una estructura social patriarcal, una economía ganadera y un panteón de dioses predominantemente masculinos. La religión de la Diosa, cuyas tradiciones milenarias fueron oficialmente desintegradas, se convirtió en un fecundo substrato que influyó profundamente en el desarrollo de las posteriores culturas europeas.

BIBLIOGRAFÍA

Atzeni, E., «Aspetti e sviluppi del neolitico e della prima età metalli in Sardegna», en *Ichnussa: La Sardegna dalle origini all'età classica*, Scheiwiller, Milano, 1981, pp. 1-51.

Burl, A., *Rites of the Gods*, Dent, London, 1981.

Cameron, D., *Symbols of Birth and Death in the Neolitic Era*, Kenyon-Deane, London, 1981.

Dames, M., *The Avebury Cycle*, Thames & Hudson, London, 1977.

Doumas, C. G., *Cycladic Art. The N.P. Goulandris Collection*, British Museum Publications, London, 1983.

Gimbutas, M., *The Gods and Goddesses of Old Europe*, Thames & Hudson, London, 1974 [*Diosas y dioses de la Vieja Europa*, Istmo, Madrid, 1991]. «The Temples of Old Europe»: *Archaelogy* 33 (1981), pp. 41-50. *The Language of the Goddess*, Harper & Row, San Francisco, 1989.

Gimbutas, M., Winn, S. y Shimabuku, D., *Achilleion. A Neolithic Settlement in Thessaly, Greece, 6400-5600 B.C.*, Institute of Archaeology, UCLA, Los Angeles, 1989.

James, W. O., *The Cult of the Mother Goddess*, Thames & Hudson, London, 1959.

Marinatos, N., *Art and Religion in Thera*, Mathioulakis, Athens, 1984.

Mellaart, J., *Çatal Hüyük: A Neolithic Town in Anatolia*, McGraw-Hill, New York, 1967; *The Goddess of Anatolia*, Eskenazi, Milano, 1989.

Srejovic', D., «Europe's First Monumental Sculpture: New Discoveries at Lepenski Vir», en M. Wheeler (ed.), *New Aspects of Antiquity*, Thames & Hudson, London, 1972.

Srejovic', D. y L. Babovic', *Umetnost Lepenskog Vira*, Narodni Muzej, Beograd, 1983.

Tanda, G., «Arte e religione in Sardegna»: *Prehistoric Art and Religion*, Valcamonica Symposium (1979), pp. 261-279; *Arte e religione della Sardegna preistorica nella necropoli Sos Furrighesos-Anela (SS)*, Chiarela, Sassari, 1984.

Twohig, W. S., *The Megalithic Art of Western Europe*, Clarendon Press, Oxford, 1981.

RELIGIÓN, CULTO Y SACRALIDAD EN LA CIVILIZACIÓN CRETO-MICÉNICA

Bernard C. Dietrich

I. LOS ORÍGENES

«La comunidad minoica, que en la Edad del Bronce constituía un grupo de importancia secundaria, emerge a continuación, en torno al Minoico medio I, como el grupo social de comerciantes y navegantes más ambiciosos del entorno egeo»[1]. La cultura notablemente desarrollada de los palacios, descubierta por Evans en la parte centro-septentrional de Creta (que él llamó «minoica», del nombre del legendario rey Minos de Cnossos), no tuvo parangón entre las civilizaciones conocidas en el Egeo occidental: con su arte refinado, la civilización minoica sólo podría ser comparada con los estados contemporáneos de Oriente y con los reinos egipcios. Sus orígenes étnicos, sus raíces culturales y sus relaciones políticas con la Grecia continental siguen siendo objeto de debate.

Por otra parte, Micenas —la *Ciudad de oro*— y Tirinto formaron parte, lo mismo que la Troya anatólica, de las leyendas griegas más conocidas. Las excavaciones de Schliemann en Argólida y su trabajo de pionero en la turca Hissarlik confirmaron las raíces históricas de esta tradición: el asedio y saqueo de la Troya de Príamo por los aqueos, y, en consecuencia, el rapto de Helena al final de la Edad del Bronce.

La Creta minoica se había convertido ya en un vago recuerdo en aquella edad arcaica. Aparte de la mención del contingente cretense del rey Idomeneo de Cnossos en el catálogo de naves (*Ilíada,* 2, 645-652), Creta aparece como una isla legendaria en Homero, con sus

1. M. Mellink, «The Early Bronze Age in West Anatolia», en G. Cadogan (ed.), *The End of the Early Bronze Age in the Aegean*, Leiden, 1986, p. 151.

noventa o cien ciudades (*Odisea,* 19, 174; *Ilíada,* 2, 649), sus fabulosos edificios para la danza, que Dédalo construyó para Ariadna en Cnossos (*Ilíada,* 18, 590-592), bastante lejana para inspirar las fantasiosas narraciones que Odiseo imaginó para la diosa Atenea y que contó a Eumeo y Penélope (*Odisea,* 13, 256; *Ilíada,* 14, 199 y 19, 172). Lo que quedó de su historia fue filtrado probablemente por ojos continentales: la historia del artista Dédalo era posiblemente de origen ateniense, y lo mismo la del tributo anual de Teseo al rey Minos, la del monstruoso Minotauro y el Laberinto, que es simplemente el palacio de Cnossos. Sea cual fuere la verdad histórica que subyace en estas leyendas, lo que en cualquier caso revelan es el dominio de Creta sobre Micenas, Argos y Atenas. Para Evans, el dominio cretense en el Egeo occidental durante el período medio de la Edad del Bronce, es decir, durante la primera mitad del segundo milenio a.C., era algo axiomático, y cualquier arqueólogo que se aventurara a razonar de otra forma podía poner en peligro su prestigio profesional. En realidad, no se tienen hasta la fecha datos de la extensión del poder minoico fuera de la isla e incluso su legendaria talasocracia nunca ha podido ser demostrada de forma concluyente[2]. Culturalmente, sin embargo, en la concepción de dioses, símbolos divinos y prácticas rituales, el dominio minoico fue absoluto en los albores del mundo micénico, en el siglo XVI a.C., cuando las tumbas de pozo marcaron la transición de la fase media a la fase tardía de la Edad del Bronce[3].

Poco se sabe del final del Neolítico y las primeras fases de la Edad del Bronce. Hay huellas arquitectónicas aisladas de probables lugares de culto permanente en la Grecia neolítica en Nikomedeia (Macedonia), Sesklo y Dimini (Tesalia)[4]. En Creta la observancia religiosa parece haber sido un asunto privado y curiosamente bastante centrado en las tumbas, impresionantes estructuras circulares o *tholoi*, que contenían múltiples sepulturas y eran por tanto lugar de culto para la familia o el clan. Entre los objetos destinados al culto, encontramos sellos de piedra con crípticos diseños y algunas estatuillas votivas con dedicatorias e inscripciones. Ciertos espacios abiertos pero delimitados y algunas estructuras en forma de altar (como las de Platanos, Apesokari

2. Véase más recientemente *The Minoan Thalassocracy: Myth and Reality* (Proceedings of the 3rd International Symposium, Swedish Institute in Athens, 31 May - 5 June 1982), Stockholm, 1984.

3. F. H. Stubbings, «The Aegean Bronze Age», en *Cambridge Ancient History* 3, Cambridge, 1970, I, 1, p. 244.; J. T. Hooker, *Mycenaean Greece*, London, 1976, p. 193. Para un análisis con bibliografía, véase B. C. Dietrich, *Tradition in Greek Religion*, Berlin, 1986, pp. 5-7. Sobre la teoría de Evans de la colonización minoica en Grecia después de 1600 a.C., *vid.* Platon, II, 1981, 261-262.

4. *Cambridge Ancient History* 3, 1970, I, 1, pp. 578-580 y 589.

y Koumasa) pudieron haber servido para la práctica del culto[5]. Esta hipótesis parece corroborada por la localización en los mismos lugares de hachas dobles, cuernos sagrados y otros símbolos religiosos. Es evidente que no existía una diferenciación clara entre la tumba y los santuarios permanentes, incluyendo los del palacio en época más tardía, de modo que el culto tenía un sentido más amplio que la simple devoción por los difuntos. Los cuernos sagrados del toro, o el toro mismo, y la forma de la doble hacha eran símbolos expresivos con capacidad para combinar el culto a los muertos con otros aspectos de la práctica religiosa cotidiana. Dos santuarios del Heládico primitivo, ambos en tierras continentales, parecen responder al mismo patrón: uno en Lerna, en un amplio edificio con hogar cuyo centro muestra una cavidad en forma de doble hacha, y el otro en Eutresis, Eubea, con su edificio circular y el *bothros* o foso del sacrificio en el centro[6].

Una relación similar puede establecerse, en Creta, entre el centralizado culto posterior y los lugares naturales de culto, que comenzaron a ser visitados en la antigua Edad del Bronce, como en Petsofa, santuario situado en la cumbre de una montaña, o las cuevas de Amnisos, cerca de Cnossos y Trapeza, en la llanura de Lasithi. Ambos tipos de santuario podían estar geográficamente próximos; tenían en común ciertamente algunos elementos cultuales como roca, fosa, altar, dedicaciones y similares, pero ambos eran compatibles con las prácticas de culto celebradas en los palacios y podían ser transferidas a ellos.

Un antiguo santuario cretense fue descubierto en Myrtos, la actual Fournou Korifi, al oeste de Hieropetra. Se encontraba sobre una colina que dominaba el mar del Líbano e incluía un templo central, rectangular, que tenía en uno de sus extremos un estrado para ofrendas votivas e ídolos de la diosa. Los arqueólogos datan el complejo a finales del Minoico antiguo II, que corresponde al último cuarto del tercer milenio a.C.[7], haciendo de él el primer ejemplo de un tipo característico de santuario que se prolongó a lo largo de la Edad del Bronce minoica. La función religiosa de la habitación central fue puesta de relieve por la localización de una notable figura femenina que había caído desde el estrado de piedra. Tiene forma de vaso ritual, como el *rhyton*, con largo cuello de tipo cicládico, pechos protuberantes (agujereados para derramar el líquido que contenía en su interior) y triángulo púbico resaltado. La abertura se encuentra en

5. K. Branigan, «The Mesara Tholoi and Middle Minoan Chronology»: *Studi Micenei ed Egeo Anatolici* 5 (1968).
6. E. Vermeule, *Greece in the Bronze Age*, Chicago, 1966, p. 44.
7. P. M. Warren, «Myrtos. An Early Bronze Age Settlement in Crete»: *BSA*, Suppl. vol. 7, Cambridge (1972).

una pequeña jarra que la figura sostiene en sus brazos a manera de *kourotrophos*. Su naturaleza de diosa de la fertilidad parece clara, y con sus ojos de mirada impenetrable es el más antiguo ídolo divino conocido; sin embargo, había sido abandonada por sus adoradores al trasladarse a otro lugar próximo, en Pyrgos, cuando el primer emplazamiento fue destruido por un incendio en el Minoico antiguo III[8]. La disposición del complejo del santuario de Myrtos, con un patio abierto, hogares, los restos calcinados de sacrificios, los locales para la preparación y el almacenamiento de los productos, con recipientes para recoger la sangre sacrificial, anticipan algunos aspectos importantes del palacio de Creta, indicando así una cierta continuidad hasta las formas plenamente desarrolladas de la cultura minoica.

No son infrecuentes los ídolos femeninos finamente trabajados en la Grecia neolítica. Con formas habitualmente esteatopigias, la relación de estos ídolos con la naturaleza y la fertilidad es clara. Otros ídolos, incluyendo una figura realista del primer Sesklo, así como animales y vasijas antropomórficas, han aparecido más al sur, en Tesalia, pertenecientes a finales del mismo período[9]. La tradición continuó a través de las culturas del Neolítico medio, con figurillas icónicas al lado de ejemplos estilizados, pero desaparecieron en la primera Edad del Bronce quizás como signo de una transición del culto privado al culto público[10]. Más o menos por la misma época, las islas Cícladas proporcionaron abundantes y espléndidas figuras de piedra de una diosa, cuyo estilo fue copiado por los cretenses. Casi todo este repertorio procede de las tumbas, ilustrando el amplio significado del ceremonial funerario[11].

Creta y la Grecia continental se desarrollaron de forma completamente independiente durante la Edad de Piedra. Hubo un gran asentamiento neolítico en Cnossos al lado de donde estaría más tarde el palacio[12], pero no parece haber existido un contacto directo claro con el norte, aunque ambas áreas tuvieron en Oriente, y en Anatolia en particular, una común fuente de influencia[13]. La vía de transmisión

8. G. Cadogan, «Pyrgos, Crete, 1970-1977»: *Journal of Hellenic Studies, Archaeological Reports* (1977-1978), pp. 70-84.

9. *Cambridge Ancient History* 3, 1970, I, 1, p. 615.

10. Vermeule, *op. cit.*, p. 44; J. L. Caskey, «Greece, Crete, and the Aegean Islands in the Early Bronze Age»: *Cambridge Ancient History* 3, 1971, I, 2, p. 798.

11. Sobre estas figuras, véase P. Getz-Preziosi, *Sculptors of the Cyclades*, Michigan University Press, 1987; *Early Cycladic Art in North American Collections*, Washington University Press, 1987, y el artículo con más bibliografía de J. Thimme, en *Gnomon* 61 (1989), pp. 329-339.

12. *Cambridge Ancient History* 3, 1970, I, 1, pp. 608-614; J. D. Evans, «Excavations in the Neolithic Mound of Knossos, 1958-1960»: *Bulletin Institute Archaelogy* 4 (1964), pp. 34-60; cf. *BSA* 59 (1964).

13. *Cambridge Ancient History* 3, 1970, I, 1, pp. 608-681; G. Cadogan, «Why Was Crete Different?», en *The End of the Early Bronze Age*, cit., p. 154.

pudo haber sido proporcionada por la inmigración especialmente en Tesalia, Argólida y en el norte y este de Creta, donde hubo más emplazamientos al final de la Edad de Piedra[14], o quizá por vía de la *Kulturtrift*. A pesar de las diferencias estilísticas, existe un vínculo funcional entre las vasijas antropomórficas de Sesklo, la posterior diosa de Mirtos y objetos similares procedentes de la tumbas de Mochlos, Koumasa, Trapeza y Mallia[15]. Existía, pues, una relación entre las distintas formas de culto practicado en las islas y en el continente, ya se realizase dicho culto en el *templo*, en el santuario o en la tumba, y al comienzo de la Edad del Bronce se fundieron en una *koiné* cultural[16] sin perder por ello el contacto con oriente, de donde provenía el uso del metal y las nuevas formas de cerámica. Esta comunidad cultural fundamental, que en diferentes períodos implicó la existencia de dos o incluso tres vías de comunicación entre Creta, Grecia y las islas Cícladas, explica la semejanza de las formas religiosas minoica y micénica en el último período de la Edad del Bronce.

Esta cultura urbanizada y centrada en el palacio parece haberse introducido ampliamente en la historia del Egeo occidental en el período de su máximo esplendor, en los últimos siglos del segundo milenio a.C. Sin embargo, los lazos con el pasado siguen siendo claramente perceptibles, a pesar de las nuevas y peculiares formas de la Edad del Bronce, e igualmente perceptibles son las relaciones con la posterior religión griega. Grande es también, en los tiempos históricos, la continuidad de lugares, figuras y tradiciones de culto. La continuidad religiosa supone que otras consideraciones respecto a los orígenes étnicos de minoicos y micénicos pasen a un segundo plano. Por esta razón, pierden también importancia las diversas teorías sobre las migraciones, especialmente la tan discutida cuestión de fecha, lugar y origen del movimiento indoeuropeo en Grecia a principios o mediados de la Edad del Bronce o, según otros investigadores, en la posterior Edad del Hierro[17]. Arqueológicamente, los indoeuropeos no dejaron huellas de su paso y hay muy poca información clara sobre sus dioses en relación con el mundo minoico-micénico y la Grecia clásica.

14. *Cambridge Ancient History* 3, 1970, I, 2, p. 801.

15. *Cambridge Ancient History* 3, 1970, I, 1, p. 615. Las figuras de Mochlos han sido datadas en el Minoico antiguo III: R. Seager, *Excavations on the Island of Mochlos*, Boston & New York, 1912, fig. 34; la de Koumasa, al comienzo del Minoico medio: S. Xanthoudides, *The Vaulted Tombs of the Mesara*, London, 1924, fig. 11; cf. K. Branigan, *The Foundations of Palatial Crete*, London, 1970, p. 102. Marinatos piensa que la figura de Mochlos es masculina (Cf. N. Marinatos y M. Hirmer, *Kreta, Thera und das Mykenische Hellas* III, 1976, fig. 10, p. 111).

16. *Cambridge Ancient History* 3, 1970, I, 1, pp. 242, 601, 608 y 618.

17. Véase un estudio reciente de esta cuestión junto con la bibliografía actualizada en R. Muth, *Einführung in die Griechische und Römische Religion*, Darmstadt, 1988, pp. 28-37, y un artículo mío de próxima aparición: «Problems and Methodology in the Study of Greek Religion».

II. MÉTODO Y CRONOLOGÍA

Las sociedades minoica y micénica tenían carácter urbano y eran teocráticas, con su administración política y religiosa centralizada en el palacio, desde el que parece haber sido controlado todo el culto. En consecuencia, las divisiones cronológicas de Evans han sido útilmente puestas en concordancia con los períodos antiguo y reciente de los palacios: Minoico antiguo I-II (*ca.* 3000 a.C.-2000/1950 a.C.), que coincide con la fase prepalacial; Minoico medio I y II, que se corresponde con la fase protopalacial, es decir, con los primeros palacios de Creta; Minoico medio III y Minoico reciente I (hasta 1450 a.C., final de los segundos palacios), que coinciden con la fase neopalacial; todo lo demás, hasta *ca.* 1100 a.C., coincide con la fase postpalacial[18]. Los palacios en el continente son posteriores. Nada anterior al 1380 a.C. ha sobrevivido. Sin embargo, en Micenas el primer palacio fue construido en la época de las tumbas de pozo al comienzo de la Edad del Bronce reciente y el segundo en el Heládico reciente III. Los palacios micénicos coinciden, pues, con la última fase de Creta; pese las innovaciones arquitectónicas, como el *mégaron* central, tanto en lo político como en lo económico y en el culto religioso operaron de acuerdo con los principios minoicos. Un testimonio importante de esta dependencia lo encontramos en los restos de un basamento de pilar minoico del primer palacio de Micenas[19].

La mayor parte de las fuentes iconográficas y arqueológicas y los textos en lineal B son también palaciales en fecha, pero deberían ser manejadas atendiendo a un conjunto de normas que es preciso tener en cuenta: un lugar de culto puede ser identificado como tal sobre la base de lo reconocible de sus rasgos arquitectónicos y por la naturaleza de los hallazgos asociados, siendo ambos interdependientes. El arte glíptico y los frescos pintados sobre las paredes constituyen también indicaciones útiles para reconocer las áreas de culto, y el contenido de sus escenas rituales permite comprender la imaginación de las gentes de la época, a pesar de las dificultades que ofrece el desciframiento de las convenciones artísticas contemporáneas[20]. Los arqueólogos atribu-

18. N. Platon, «La chronologie minoenne», en *L'art de la Crète: néolithique et minoenne*, Paris, 1956, p. 512; Platon, 1971, 325. Análisis actualizados y tablas en Gesell, 1985, 4; S.V. Hunt, *Minoan Religion: A Comparative Analysis of the Cult Material From a Sample of Shrine Sites in Bronze Age Crete*, tesis University of Bristol, 1988.

19. S. E. Iakovides, *Late Helladic Citadels on Mainland Greece*, Leiden, 1983, pp. 61, 70-71; Platon, 1981, II, 270; K. Kilian, «Der Hauptpalast von Mikene»: *Mitteilungen des deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung* 102 (1987), pp. 99-113.

20. Provechoso análisis en Livia Morgan, «Idea, Idiom and Iconography», en P. Darcque y J.-C. Poursat (eds.), *Iconographie minoenne* (*Bulletin de Correspondence Hellénique*, Supl. 11), 1985, pp. 5-19; Marinatos, 1984; Id., 1986.

yen actualmente gran importancia a una estricta división diacrónica de yacimientos y repertorios. No son ya aceptables ciertas generalizaciones del pasado sobre la religión minoica y micénica al margen del contexto cronológico y geográfico. Las modificaciones realizadas en los santuarios a lo largo de los siglos, los cambios en la representación de lo divino y otros factores del mismo orden proporcionan importantes informaciones sobre el movimiento cúltico. Las correspondencias entre diferentes yacimientos y hallazgos deberían ser relacionadas cronológicamente, a fin de hacerlas significativas. Sin embargo, estas normas prácticas deben ser aplicadas con sentido común, pues la continuidad de la tradición es una fuerza extremadamente poderosa en el mundo de las religiones. Los cambios en la naturaleza y en la percepción de lo divino derivan orgánicamente de lo que anteriormente había preservado los rasgos centrales del culto original, que puede por consiguiente ser explicado desde su forma histórica posterior. En otras palabras, puede ser metodológicamente válido interpretar el pasado a partir de prácticas conocidas aunque sean posteriores.

Los signos externos de la religión minoica y micénica sugieren que ambas estaban estrechamente relacionadas, o al menos pertenecían a sistemas religiosos compatibles en las últimas fases de la Edad del Bronce. Las indicaciones proporcionadas por los monumentos y las tablillas no son suficientes para permitir distinciones entre Creta y Grecia basadas en las ideas de raza, clase o cultura. Desde todos los puntos de vista, es legítimo hablar de una religión minoico-micénica en este período.

III. LUGARES, FIGURAS Y SÍMBOLOS DEL CULTO

Creta elaboró las tradiciones religiosas de la Edad del Bronce en el Egeo occidental en armonía con las formas orientales. Los palacios minoicos presentaban una notable semejanza con sus correspondientes modelos orientales, en cuanto que combinaban también los aspectos sagrado y secular de la vida pública. Arquitectónicamente, el palacio se centraba sobre un patio central abierto, alrededor del cual se agrupaban las dependencias oficiales y domésticas y los santuarios. Esta disposición prolongaba el sistema prepalacial de Myrtos, Mallia y probablemente también de Cnossos[21]. En definitiva, el patio central, que servía para ceremonias de culto, reproducía el recinto abierto de los santuarios naturales; sin embargo, no hay elementos que sugieran un desarrollo

21. Véase por ejemplo, G. Cadogan, *The End of the Early Bronze Age*, cit., pp. 159 ss.

cronológico de la forma primitiva a la *urbana*, de los santuarios naturales a los construidos expresamente para el culto. Si hubo tal desarrollo, había ya llegado a su fin, en Creta o en otras partes, antes de que emergiera la cultura minoica. Una forma identificable de culto prepalacial tuvo lugar en asentamientos edificados para su uso como santuario, tal como Mirtos, que representa una especie de temprana forma palacial, dispuesta en torno a tumbas adyacentes a estructuras cultuales posteriores, cronológicamente muy próximas a la fundación de los palacios. Esto puede decirse en realidad de todas las formas de culto minoico ya sea dentro o fuera de instalaciones construidas, en cuevas, cumbres de montañas o santuarios abiertos o rurales.

Homero describió la raza de los cíclopes como no civilizada porque «vivían en la cima de las montañas más altas o en profundas cavernas» (*Odisea*, 9, 113-115). Pero en realidad las cavernas minoicas y los santuarios de las cimas eran altamente *civilizados* y estaban en directa relación con el culto de los palacios, compartiendo el mismo tipo de parafernalia y de utilización. Algunos emplazamientos son parcialmente prepalaciales: la llamada Casa Oval, situada sobre una pequeña colina en Chamaizi, en la provincia de Sitia, que tenía una habitación como santuario, y un lugar de culto al aire libre en una colina de Piskokephalo[22]. Pero incluso éstas ya anticipaban generalmente formas posteriores, incluido el famoso santuario minoico sobre el monte Juktas que era claramente visible desde el palacio de Cnossos[23]. Sorprendentemente, la misma situación se repite también para los santuarios situados en las cuevas. De las 2.000 cavernas exploradas aproximadamente en la isla, menos de veinte eran lugares de culto minoico[24]. Muchas de ellas estuvieron habitadas y fueron usadas para enterramientos durante el Neolítico y la primera Edad del Bronce; los sepelios eran sin duda acompañados por alguna clase de ritual del que, sin embargo, no quedan huellas físicas. Como en las cumbres, también en algunas cavernas se practicaba un culto al comienzo de la fase media de la Edad del Bronce, inmediatamente antes de los más importantes palacios. Algunas de las figurillas encontradas en la cueva Psychro, en la llanura Lasithi, son prepalaciales; pero la mayor parte de los hallazgos es palacial y postpalacial, consistiendo en exvotos y hachas dobles, hojas de bronce, puñales, figurillas humanas y de toro

22. ¿Santuarios de cumbres, rurales o domésticos? Las tres hipótesis han sido propuestas (Chamaizi): Hunt, *Minoan Religion...*, cit., pp. 78-80; Gesell, 1985, 83; Rutkowski, 1986, 150 (con bibliografía ampliada); (Piskokephalo): *Ibid.*, 115 (con bibliografía).

23. A. Karetsou, «The Peak Sanctuary of Mt. Juktas», en R. Hägg y N. Marinatos (eds.), *Sanctuaries and Cults in the Aegean Bronze Age*, Stockholm, 1981, pp. 137-153.

24. Relación de los repertorios en Tyree, 1974; Rutkowski, 1986, I, 68-71; Hunt, *Minoan Religion...*, cit., pp. 96-101.

y una placa votiva de bronce. Hay una brecha significativa entre estos abundantes restos cúlticos del Minoico medio y reciente y la antigua utilización de la cueva para los enterramientos al comienzo de la Edad del Bronce.

Psychro ha sido identificada con la caverna del monte Dicte, el legendario lugar de nacimiento de Zeus, lugar que refleja la fuerza de la renovación atribuida a la caverna en los tiempos minoicos. Kamares, en la vertiente sur del monte Ida, con su famosa cerámica policroma del Minoico medio I, fue utilizada como lugar de culto desde el principio de la época de los palacios. La caverna puede haber proporcionado abrigo momentáneo en la Edad de Piedra, pero no era adecuada para habitación, y el culto tenía una función simbólica o ritual en relación con el patio central del palacio de Faistos con el que estaba vinculada. Lo mismo puede decirse de la cueva de Ida, próxima a la cumbre de la montaña más elevada de Creta, cubierta de nieve y hielo incluso en pleno verano. Era sólo un lugar de culto y, como la cueva Psychro, también tradicionalmente relacionada con el nacimiento de Zeus y la renovación periódica; ninguna huella de enterramientos del Minoico antiguo se ha encontrado allí. Pero en ambas cuevas la idea de la regeneración quedó vívidamente reflejada, respectivamente, en una placa de bronce y en una gema, con la imagen de una rama verde que crece entre los característicos cuernos de la consagración[25]. La cueva de Ida es una habitación espaciosa, y su enorme altar, tallado en la roca a la entrada, fue testigo del culto en las fases media y tardía del Minoico, pero los descubrimientos más significativos consistieron en unos espléndidos escudos votivos dedicados a Zeus y unos calderos de bronce, ofrecidos en la época geométrica.

También otras cuevas fueron utilizadas originalmente como sepulturas o habitación y en un momento posterior, en el Minoico medio o reciente, fueron testigos de la institución de un culto que en no pocas ocasiones se prolongó en los tiempos históricos. Éste fue el caso de la famosa cueva de Eileithyia, en Amnisos, el puerto de Cnossos: cascos de cerámica, encontrados en su interior, proceden de las épocas más diversas, de la neolítica a la clásica, pero la verdadera área de culto, definida por un muro alrededor de los dos pilares estalagmíticos centrales, no entró en uso antes del Minoico medio o reciente, continuando al menos hasta la época geométrica[26]. Por consiguiente, y hablando en términos generales, los cultos en cumbres y

25. Para la placa de Psychro y la gema de la cueva de Ida, ambas del Minoico receinte I, véase Nilsson, ²1950, figs. 61 y 72.

26. Tyree, 1974, 26 ss.; Rutkowski, 1986, 68, con abundante bibliografía; Hunt, *Minoan Religion...*, cit., pp. 599-602.

cuevas fueron fenómenos del Minoico medio y están estrechamente relacionados con las instalaciones construidas. Quizás en algunos casos puede afirmarse que el culto de las cumbres precedió al de las cuevas, que a su vez se mantiene hasta el final de la Edad del Bronce e incluso más. Límites cronológicos similares se aplican a los ejemplos supervivientes, relativamente escasos, de santuarios rurales o de montaña en Kato Syme, Piskokephalo y Rousses, y al magnífico *templo* protopalacial en Anemospilia, cerca de Arkhanes, a mitad de camino en la ladera norte del Monte Juktas.

Debieron existir muchos más santuarios en medio del campo cuyos signos físicos han desaparecido; el recuerdo de algunos de ellos aparece en anillos de oro de Creta, en las tumbas de pozo de Micenas y también en Argólida. Un rasgo común de los lugares de culto de las cumbres y los de las cavernas era el *peribolos*. Su función era la misma que la de los muros de los santuarios construidos: delimitar el espacio sagrado. En caso de los santuarios al aire libre, el *peribolos* con frecuencia encerraba un árbol central, pilar (estalagmita en una cueva), o betilo. El personal cúltico realizaba los ritos en torno a este elemento central y, ocasionalmente, una divinidad, o símbolo divino, descendía desde lo alto. Habitualmente los anillos son de la época neopalacial y reflejan acontecimientos contemporáneos cuyos orígenes no pueden ser determinados.

La estructura característica del santuario dentro de un emplazamiento constaba de una habitación oblonga con un estrado o altar en uno de los extremos para las ofrendas, exvotos e ídolos. El ejemplo más antiguo fue descubierto en la Myrtos prepalacial, y formaba parte de un amplio complejo, cuya disposición anuncia la del santuario ciudadano protopalacial de Mallia, del Minoico medio II, y la del patio superior occidental del palacio de Faistos (Gesell, 1985, 10-12). Este tipo de santuario asumió su forma canónica con los segundos palacios, a los que sobrevivió para prolongarse hasta los tiempos subminoicos. Contemporáneamente a los santuarios *domésticos* comenzaron a aparecer en la Creta protopalacial los típicos símbolos religiosos minoicos, que llegaron a ser numerosos y estables en el siguiente período neopalacial. Los más importantes fueron la doble hacha, el pájaro y el toro, todos los cuales, en mayor o menor medida, aparecen en todos los lugares de culto. La figura del toro estaba ampliamente difundida como figurilla votiva, primero en terracota y más tarde en bronce, en forma de *rhyton*, el recipiente para las libaciones (lo mismo que la diosa de Myrtos); muy frecuentemente, el toro, en lugar de aparecer de cuerpo entero, venía representado sólo por la cabeza. Los cuernos del toro, aislados del animal, manifestaban evidentemente

una gran fuerza sacral: santificaban lo que adornaban o lo que estaba ante ellos. Por este motivo, Arthur Evans los denominó acertadamente «cuernos de consagración».

En la fase de los segundos palacios llegó a establecerse un particular esquema de santuario, dispuesto en el lado occidental del patio central y en contacto con él, similar al *témenos* abierto del templo rural y provisto de un espacio sagrado para las ceremonias rituales. Ahí tenían lugar los célebres juegos con el toro, representados en los frescos, así como la celebración de las festividades mayores, en las que participaba todo el pueblo. Justo detrás del santuario tripartito del complejo central de Cnossos, hay una cripta con un pilar en el centro que también comunicaba con el patio. Junto con la pileta central para las abluciones o purificaciones, la cripta de pilar es la forma más distintiva de la arquitectura sagrada neopalacial. Ambas, la pileta lustral y la cripta, son comunes al palacio y las *villas* más importantes de la época en el sur y el norte de Creta. Sólo en Cnossos había ocho criptas de pilar, la mayor de las cuales estaba en el área del santuario occidental[27]. Esta estructura arquitectónica se caracterizaba por una estancia inferior, con uno o varios pilares de sección cuadrada, y un local superior con columnas que acentuaba la naturaleza subterránea de la cripta, aunque ningún ejemplo de estos locales ha sobrevivido intacto[28].

Ha existido cierta polémica sobre la naturaleza sagrada de esta clase de complejo, a causa de la ausencia, en muchos casos, de repertorios que les estuvieran asociados[29]. Su destino cultual, sin embargo, se revela con claridad en la presencia de canales, piletas o receptáculos dispuestos sobre el pavimento delante o alrededor del pilar. Los pilares presentan en muchos casos incisiones del signo de la doble hacha, que es el instrumento propio del sacrificio, mostrando claramente que las criptas estaban fundamentalmente relacionadas con el ritual del sacrificio del toro. La víctima era sacrificada con el hacha en el interior, o más probablemente al exterior, sobre una plataforma que aparece frecuentemente representada en el arte glíptico. La sangre, sin embargo, era conservada en la cripta en receptáculos especiales. Un típico ejemplo de cripta sacrificial ha sido identificado en la habitación inferior de los Sectores III y IV en Mallia: contenía un pilar central de sección cuadrada ante el cual se colocaba, sobre el suelo, una amplia vasija y varias jarras más pequeñas detrás, que debían servir

27. Para los dos aspectos en el contexto neopalacial: Gesell, 1985, 22-29. Véase relación de piletas lustrales en Rutkowski, tabla III, 1986, 21-45.

28. Cf. la caverna artificial en la cripta de la Casa del Sudeste en Cnossos, en Gesell, 1985.

29. Tratamiento crítico detallado, con relación de ejemplos, en Rutkowski, 1986, 21-45.

para la sangre sacrificial y las libaciones[30]. Además otras vasijas eran utilizadas para el mismo propósito, algunas de ellas decoradas con una figura de toro, como en el santuario rural de Anemospilia[31].

Cueva, cripta de pilar, hacha doble y toro sacrificial estaban relacionados en el culto minoico. La tumba proporciona otro importante elemento en esta ecuación, pues las instalaciones cúlticas tomaron de manera nada infrecuente la forma de cripta de pilar. El más antiguo ejemplo es de época protopalacial, en la Tumba de *tholos* I (Minoico medio I A) en Apesokari, que pertenece a la tradición del más antiguo *tholoi* de Mesara. Otros ejemplos de la época neopalacial han salido a la luz en Arkhanes, Hagia Triada (una cripta de pilar próxima al *tholos*), y en Cnossos (la Tumba del Templo y la Tumba de la Doble Hacha)[32]. La localización, en la cripta de Apesokari, de una concreción estalagmítica próxima al altar confirma la relación con el culto de la caverna. En la tumba de Cnossos de la Doble Hacha, la cripta fue construida como una cueva dividida en dos locales por un contrafuerte rocoso que se eleva a modo de pilar. En la cámara de la izquierda aparecieron numerosos exvotos y una doble hacha para el rito sacrificial; al lado, y entre otras ofrendas, los restos de un *rhyton*, con forma de cabeza de toro. En la cámara sepulcral principal, ante una plataforma elevada, la tumba de piedra tenía la forma de una doble hacha en clara referencia a la esperanza de la renovación.

Al margen de las tumbas, el mismo mensaje se encuentra en los santuarios ligados a los palacios. En un santuario neopalacial del Paleocastro fueron depositadas algunas concreciones similares a las que se encuentran en las cavernas y un ejemplar de cuernos de consagración[33]. En el santuario postpalacial de Gazi se encuentra también la figura de una diosa[34]. Al menos cinco concreciones de este tipo fueron encontradas en otro santuario postpalacial, el llamado Santuario del Fetiche del palacio pequeño de Cnossos, aunque procedían de un santuario neopalacial ahora desaparecido. Son formaciones toscas y primitivas, de carácter semi-icónico, dos de las cuales recuerdan a una madre con su hijo[35].

Este tipo de ídolo conservó el recuerdo del misterioso poder regenerativo de la caverna por medio de un contacto periódico con lo divino, cuya presencia estaba quizá personificada por las formaciones

30. O. Pellon: *Bulletin de Correspondence Hellénique* 107 (1983); Marinatos, 1986, 19-27.
31. B. C. Dietrich, *Tradition in Greek Religion*, cit., p. 140, n. 131.
32. Gesell, 1985, 26 y *Appendix* I, 68, n. 2; 75, n. 16; 99, n. 36; 100, n. 62.
33. Hunt, *Minoan Religion...*, cit., p. 523; Gesell, 1985, 118, n. 95.
34. Minoico reciente III B, mencionado por el arqueólogo, pero perdido: Gesell, 1985, 69 ss.
35. M. P. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion* I.III, München, ³1967, figs. 3 y 4; Gesell, 1985, 93 ss., n. 42; fig. 50.

estalagmíticas. En la famosa cueva de Amnisos, un *peribolos* poco elevado señalaba el límite externo del recinto sagrado y encerraba dos estalagmitas que cumplían la función de ídolos. La divinidad en cuestión puede ser identificada como la diosa minoica Eilithya, a la que se hacían ofrendas de miel en su cueva, como aparecen recogidas en las tablillas en lineal B de Cnossos (KN Gg 705; Od 714-716). Era también conocida por Homero (*Odisea,* 19, 188), que transmitió su nombre y sus funciones como diosa del nacimiento a los tiempos clásicos en una tradición ininterrumpida. Los micénicos fueron tenaces conservadores de la tradición y retuvieron el hacha minoica y el recuerdo de la cueva como instrumento y lugar de renovación. En la *cella* de la Casa de los Ídolos, en Micenas, el *adyton*, es decir, el *sancta sanctorum*, encerraba una roca sagrada que simbolizaba la antigua cueva[36]. La forma nueva que se desarrolló a continuación, en tiempos ya históricos, deriva esencialmente de la misma tradición, todavía reconocible en los antiguos símbolos. En Eleusis, por ejemplo, se guardaba una roca sagrada en el santuario; por otra parte, el *anaktoron*, subterráneo de la sala principal en el que se celebraban los misterios, recordaba de algún modo la caverna: en el momento culminante de la celebración, el hierofante imploraba de la diosa Potnia el nacimiento de un niño. Próxima a la entrada del recinto sagrado había otra caverna y santuario, el *Ploutonion*, restaurado por Pisistrato en el siglo VI a.C., destinada a renovar el antiguo recuerdo. La tradición mítica, por otra parte, habla de la regeneración periódica de los reyes y, para desconcierto de los creyentes del siglo V, del anual nacimiento de Zeus en la cueva del monte Dicte o del monte Ida. Todavía hoy, en la isla de Creta, muchas capillas contienen un icono de la natividad de Cristo localizada en una caverna[37].

En la Creta minoica el culto está íntimamente ligado a los palacios, con los que todos los símbolos e instalaciones están relacionados. Si excluimos unas pocas tumbas antiguas, la tradición aparece ya plenamente desarrollada, como Atenea saliendo de la cabeza de Zeus. Esto tiene que deberse en parte a una inadecuada información sobre la primera Edad del Bronce. Sin embargo es clara la impresión de que el *urbanizado* estado minoico conservó un antiguo complejo ritual, celebrado en el palacio pero organizado al mismo tiempo en ciertas cuevas, cumbres y santuarios rurales. El proceso era de un deliberado arcaísmo: el ambiente de las cuevas sagradas se recreaba en los santuarios del palacio por medio de rocas y concreciones estalagmíticas

36. K. P. Kontorlis, *Mycenaean Civilization*, Athens, 1985, Suppl. II.

37. Dietrich, 1974, 14 ss., 16 ss., 87-90, etc.; «The Religious Prehistory of Demeter's Eleusian Mysteries», en U. Bianchi y M. J. Vermaseren (eds.), *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano* (Atti del Colloquio..., Roma, 1979), (EPRO 91), Leiden, 1982, pp. 445-471.

votivas. Incluso la pileta lustral reemplazaba muy probablemente a los verdaderos pozos de agua, comunes en el interior de las cavernas[38]. Sin embargo, no está registrada ninguna clase de evolución religiosa en el suelo de Creta, ni encontramos una secuencia cronológica clara desde las cuevas al santuario construido en el palacio.

No hay tampoco historia de progresión desde la práctica física del sacrificio a un abstracto concepto de renovación. Los difundidos cuernos de la consagración y la doble hacha habían asumido ya su valor simbólico cuando aparecieron por primera vez en las tumbas prepalaciales de Mochlos, aunque la asociación de ambos elementos sea más bien un uso neopalacial[39]. La tradición de la cueva como lugar de renovación comenzó por otra parte fuera de Creta, en Anatolia. Los santuarios de la ciudad anatólica de Çatal Hüyük muestran la transferencia de esta clase de culto desde las cuevas a los santuarios en una fase mucho más temprana. La auténtica naturaleza del culto de Çatal Hüyük se manifiesta en las concreciones icónicas y semicónicas, por las representaciones del toro, o por sus cuernos a la manera minoica, y sobre todo por algunas explícitas escenas de parto.

También la doble hacha había transcendido ya su propósito utilitario como herramienta sacrificial y se había convertido en símbolo de renovación antes de que fuera importada a Creta en el Minoico antiguo II. La religión minoica enfatizó el mensaje representándola sobre la sepultura, como en el sarcófago de Hagia Triada, donde aparece el hacha con ramas verdes y hojas en lugar de mango (Nilson, 1950, 212). Un *pithos* encontrado en la tumba de un niño en Mochlos, muestra una flor que parece brotar de la doble hacha[40]. En el arte micénico el hacha había perdido ya toda relación con su función original en la última fase de la Edad del Bronce, pero todavía significaba lo mismo y revelaba claramente su fuente de inspiración. Este hecho se deduce con claridad de las hachas dobles de oro en miniatura encontradas en Micenas en la IV tumba de pozo del Círculo A[41].

A menudo aparecían sólo las hojas de las hachas, pues su forma característica era inmediatamente reconocible cuando se la veía grabada en la entrada de las tumbas o en los pilares cuadrados de las criptas de pilar. Había sin embargo otra razón para este uso, recono-

38. Véase Rutkowski, 1986, I, 68-71.

39. Minoico antiguo II: A. Evans, *The Palace of Minos at Knossos* I-IV, London, 1921-1935, I, p. 57, fig. 16C; Nilsson, 1950, 188, fig. 88 (cuernos); B.C. Dietrich, «A Minoan Symbol of Renewal»: *Journal of Prehistoric Religion* 2 (1988), pp. 12-14 (hacha) con referencias a los trabajos modernos.

40. Nilsson, 1950, 208, fig. 102; A.B. Cook, *Zeus. A Study in Ancient Religion*, 3 vols., Cambridge, 1914-1940, II, p. 527, fig. 395; para otros ejemplos: pp. 516-528.

41. H. Schliemann, *Mykenai*, Leipzig, 1878, p. 290, fig. 368; Nilsson, 1950, 199.

cible en los comienzos de la cultura anatólica. En forma estilizada de dos triángulos sobre sus lados y unidos por los vértices, era uno de los motivos decorativos más difundidos en la cerámica. Los triángulos, esto es, las hojas, se parecían mucho a las alas de la mariposa cuyo ciclo de vida, como el de la polilla o la abeja, de crisálida a insecto, había simbolizado la renovación periódica de la vida a partir de la muerte aparente desde tiempo inmemorial.

Aunque diferentes en su concepción, ambos elementos eran portadores de un mismo significado y son sinónimos en el vocabulario del simbolismo. La semejanza entre la figura de la mariposa en las pinturas murales de los santuarios de la ciudad anatólica de Çatal Hüyük y las hojas de doble hacha sobre los sellos de Faistos es sorprendente si se considera el intervalo de tiempo que las separa[42]. En el Minoico medio el artista expresó la misma creencia en un delicado pendiente de oro con la forma de dos abejas sosteniendo un panal, en el sepulcro real de Chrysolakkos, cerca de Mallia[43]. Los dos símbolos podían también ir combinados, probablemente para redoblar el gozoso mensaje del renacimiento. Las hojas de una espléndida hacha doble de bronce en Faistos, por ejemplo, habían sido grabadas con el perfil de una mariposa[44]. En Grecia los micénicos siguieron fielmente su modelo y estamparon una polilla o abeja en los discos de oro encontrados en el sepulcro circular A de Micenas[45].

Dada la naturaleza básica de la religión minoica, no tiene nada de sorprendente que la potencia divina en forma antropomórfica se manifestase fundamentalmente en forma femenina. Las escenas de culto, las gemas, las pinturas murales, en las que se puede intuir con razonable certeza una presencia divina, muestran a una diosa entre auxiliares o fieles, mientras que el elemento masculino juega un papel secundario en calidad de asociado como paredro a la diosa. Pero a diferencia de las cerámicas clásicas, que frecuentemente identificaban con sus nombres a las divinidades pintadas en los vasos, las representaciones pictóricas minoicas y micénicas no pueden asociarse con ninguno de los múltiples nombres del conjunto de divinidades que aparecen en los documentos en lineal B, con la excepción de Eilithya, cuyo nombre corresponde a la imagen de la cueva de Amnisos. Su símbolo era un pilar estalagmítico que encarnaba su divino poder, si no su presencia física. Sin embargo, las imágenes antropomórficas de culto, en el

42. *Anatolian Studies* 13 (1963), fig. VIIIb; *Annuario della Scuola Archeologica di Atene* 35/36 (1957-1958), p. 103, fig. 246 (Faistos).

43. S. Hood, *The Arts in Prehistoric Greece*, Penguin, 1978, cubierta y p. 195, fig. 191.

44. A. Mosso, *The Dawn of Mediterranean Civilisation*, London, 1910, pp. 318-320, fig. 180.

45. Tumba de pozo III: B.C. Dietrich, *Instrument of Sacrifice*, p. 139 (con bibliografía).

sentido clásico del término, son raras en la Creta palacial o anterior. Como estatua de culto, la llamada Diosa de Myrtos es poco conmovedora, y lo mismo puede decirse de los *rhyta* antropomórficos procedentes de las tumbas. Sendas figuras sobre un «frutero» postpalacial y un cuenco de Faistos que habían sido interpretadas como diosas, por ocupar un lugar central en las danzas rituales, han visto disminuido su prestigio en tal sentido[46].

Más convincentes son las tres famosas estatuillas de loza de una Diosa de las serpientes, descubiertas en los almacenes del templo del santuario de Cnossos[47]. Algunos estudiosos las ven, sin embargo, más como ofrendas votivas que como imágenes de culto[48], a causa de su tamaño relativamente pequeño y por ser representaciones distintas de la Diosa. Sin embargo, otras sociedades de la Edad del Bronce, especialmente en Oriente, colocaban también en sus templos numerosas estatuas divinas en lugar de una sola gran estatua de culto. El rango de estas figuras, como el de otras similares, debe ser leído en definitiva en el contexto particular de la percepción minoica de la presencia divina.

Ésta fue concebida en forma humana, teriomórfica o anicónica, o también como epifanía directa, que en realidad es la interpretación más común de la intervención divina en el mundo minoico-micénico. En tales circunstancias, la estatua de culto, claro está, podía fácilmente llegar a ser superflua[49]. Las quince o más esculturas monumentales del santuario de Hagia Irini, en Keos, datables en el Minoico medio y reciente, representan una excepción[50]; y lo mismo puede decirse de la mayor parte de los restos de las imágenes de culto de grandes proporciones, como los pies de arcilla que han sobrevivido de una estatua de tamaño natural en el *templo* de Anemospilia (cf. n. 56). Parecen excepciones a la norma, al menos en el estado actual de nuestros conocimientos, pues indudablemente las imágenes divinas de la Diosa, en una característica postura de bendición con los brazos levantados y con sus atributos de serpiente, pájaro, cuernos

46. La «Diosa de los lirios» y la «Diosa de las serpientes»; Gesell, 1985, 12, fig. 39a y 40.

47. S. Marinatos y M. Hirmer, *Kreta, Thera and the Mykenische Hellas*, München, ³1976, fig. 70, XXV.

48. Presentación del tema y análisis de las opiniones modernas en N. Marinatos y R. Hägg, «Anthropomorphic Cult Images in Minoan Crete?», en O. Krzyskowska y L. Nixon (eds.), *Minoan Society*, Bristol, 1983, pp. 185-201; véase también R. Hägg, «Die Göttliche Epiphanie im Minoischen Ritual»: *Mitteilungen des deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung* 101 (1986), pp. 34-45.

49. Así Matz, 1958; A. Furumark, «Gods of Ancient Crete»: *Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae, Opuscula Atheniensia* 6 (1965), pp. 85-98; pero no Persson, 1942, 49, 74, 82 y 100; C. Picard, *Les religions préhelléniques*, Paris, 1948, p. 193; Nilsson, 1950, 289-329. Hägg sostiene que la diosa era representada por una sacerdotisa durante el ritual: cf. n. 55.

50. Probablemente eran sacerdotisas: Vermeule, *op. cit.*, pp. 217 ss., fig. XLI A-B

de consagración y similares, proliferaron en varios lugares de culto sólo en época postpalacial.

IV. LA CONCEPCIÓN DE LO SAGRADO

En la religión minoica y micénica la regeneración era el tema dominante, y en torno a él se concentraba toda la potencia divina y todos los símbolos. Definirla como una religión de la vegetación significaría sin embargo simplificar lo que, teniendo en cuenta los datos que tenemos a nuestra disposición, parece haber sido un sistema complejo de culto, celebrado en santuarios de diverso tipo y en diferentes estaciones del año. En ausencia de pruebas documentales adecuadas, no será posible establecer el proceso detallado de los ritos individuales; sin embargo, sus principales elementos, como la oración, la veneración, las ofrendas votivas y los sacrificios, servían al mismo propósito general. La muerte ritual de una víctima sacrificial, por ejemplo, era el acto más costoso y significativo, ya fuera en el curso del ritual funerario o con motivo de cualquier otra celebración. Hay una elaborada escena del sacrificio del toro, por ejemplo, sobre el sarcófago de Hagia Triada; en otro contexto, la sangre fluye desde los cuernos de la consagración, que coronan el elevado altar en un impresionante fresco de Xeste 3, en la isla de Thera[51]. A juzgar por su continua asociación histórica con la vida y la renovación, el fuego ritual, presente en el culto de la cueva y sobre todo en el culto de las cumbres, en el que jugaba un papel central, reforzaba el mismo tema[52].

Tanto la sociedad minoica como la micénica estaban organizadas según unas estructuras teocráticas de tipo oriental: es decir, estaban dominadas por una divinidad principal que gobernaba su reino a la cabeza de la compleja jerarquía del palacio. El palacio era su casa, aunque distintos aspectos de su múltiple naturaleza recibían culto, en la estación adecuada, en otros santuarios periféricos. La producción de la comunidad era almacenada en los amplios locales del palacio destinados al efecto y le pertenecía a ella, aunque era administrada por un complejo personal que trabajaba al servicio de la diosa.

Los documentos micénicos de Cnossos y de otros centros del continente recogen la existencia de sacerdotes, *esclavos* divinos y sirvientes del templo, pero también se incluyen diversas categorías pro-

51. Pared oriental de la estancia 3: N. Marinatos, 1984, 75, f. 53.

52. Las pruebas arqueológicas relativas al fuego ritual en estos lugares han sido reunidas en Hunt, *Minoan Religion...*, cit., pp. 206-209 y 248.

fesionales: había costureras, curtidores, encargados de las llaves, etc. El intrincado sistema de instalaciones y dependencias de los palacios de Mallia y Cnossos corrobora la idea de la importancia de la protección divina sobre la actividad humana. La diosa, de hecho, *poseía* la comunidad entera, pero también protegía y salvaguardaba su riqueza según unos criterios que, si no universales, sí estaban ampliamente difundidos en el Egeo durante la Edad del Bronce tardía. La principal fuente de riqueza de Chipre, su producción de cobre, estaba bajo la protección directa de la diosa en Kition y en otros centros de la isla[53].

En Chipre, en los tiempos históricos, la figura de la diosa se prolongó en la de Afrodita; en el templo micénico de Pafos, sin embargo, era conocida simplemente como *Wanassa*, la Reina[54]. Este apelativo coincide con otros epítetos contemporáneos, como *Despoina* o *Potnia*, Señora, en contraste con la habitual práctica homérica de dioses *personalmente* individualizados. Existían numerosas *Potniae*, habitualmente identificables por sus distintas esferas de influencia, como la «Señora del laberinto», o «del palacio», en Cnossos (*dapuritojo potinija*, KN Gg 702) y las *Potniae* con obscuros epítetos locales en la región de Pilos[55]. Su compañero masculino se llamaba *Wanax*, Rey o Señor, que designaba a la vez al príncipe mortal del palacio y al Niño divino que es el símbolo masculino de la renovación cíclica anual[56]. *Potnia* y *Wanax* supervivieron en la épica homérica, pero su *status* declinó y ambos títulos fueron aplicados a los dioses, a los héroes y también a sus compañeras.

Los documentos en lineal B revelan también un cierto número de nombres divinos, cuya etimología sugiere que se trata de deidades de los vientos, de las palomas, y hay mención de una diosa-caballo que recuerda quizás a una antigua Deméter en forma equina atestiguada en Arcadia y Beocia. Algunas oscuras figuras como Drimios desaparecieron completamente en los tiempos históricos, mientras otras sobrevivieron pero perdieron su condición divina independiente. Se conservaron, por ejemplo, *Enesidaon* (KN M719), *Enyalios* y *Paiaon*, pero transformándose en epítetos de Poseidón y de Apolo, divinida-

53. V. Karageorghis, *Cyprus. From the Stone Age to the Romans*, London, 1982. La relación es explicada en términos socioeconómicos en A .B. Knapp, *Copper, Production and Divine Protection*, Göteborg, 1986.

54. O. Masson, *Cultes Indigènes à Chypre*, Paris, 1960, p. 135.

55. J. Chadwick y L. Baumbach, «The Mycenaean Greek Vocabulary»: *Glotta* 41 (1963), pp. 238 ss.; S. Hiller y O. Panagl, *Die frühgriechischen Texte aus mykenischer Zeit*, Darmstadt, 1976, pp. 298 ss. y 310.

56. Dietrich, 1974, cap. 3: «A Mycenaean Goddess of Nature»; sobre Wanax y Potnia en los documentos de Pilos, cf. J. Hooker, *Mycenaean Greece*, London, 1976, pp. 206-208; y *Kadmos* 18 (1979), pp. 100-111.

des sanadoras (KN V 52). Sin embargo, su lugar y función precisa en la religión minoica y micénica son indescifrables. Igualmente imposibles de reconstruir son las celebraciones del calendario litúrgico, que, como en el posterior esquema griego, se basaba en nombres teóforos, en santuarios particulares (*pakijanijojo meno* en Pilos) y en la sucesión de las estaciones. Había un mes del florecimiento de las rosas (*wodowijo meno*), así como el mes del nuevo vino (*metuwonewo*) y el del comienzo de la estación de la navegación en Pilos (*porowito*) que recuerdan la celebración ática de las Anthesteria[57].

Las tablillas confirman la existencia de una religión común en Creta y Grecia en las últimas fases de la Edad del Bronce; incluso los fríos registros burocráticos indican un complejo programa de cultos, pero en una atmósfera de cambios y en un estado intermedio anterior al pleno desarrollo de la religión griega. Hay evidencia de influencia oriental en la existencia de contrapartidas femeninas de los dioses supremos Zeus (*diwe/diwija*) y Poseidón (*posedao/posidaeja*). Probablemente la misteriosa diosa Dia, que en la mitología griega fue presentada a veces como alternativa a la esposa de Zeus, Hera, mejor conocida, conserva el recuerdo de esta fase. Una circunstancia evolutiva particularmente significativa de la época consiste en la creciente importancia de la figura divina masculina. El antiguo e inferior compañero de la diosa se convierte en elemento dominante de la pareja en un proceso que parece haber sido inspirado por la misma fuente. La imagen del dios se tomó prestada de la figura del dios guerrero oriental con yelmo y escudo, en característica postura amenazante con la lanza levantada en su mano derecha. Este tipo iconográfico llegó a ser común en el Egeo en aquella época, apareciendo en los importantes santuarios de Micenas, Tirinto y Phylakopi, en la isla de Melos, donde se encontró junto con la diosa en su templo de finales de la Edad del Bronce. Posteriormente proporcionó el modelo de las esculturas arcaicas de Zeus y Poseidón.

Pero las fuentes escritas revelan también otro cambio: el gran número de divinidades olímpicas presentes en los santuarios minoicos y micénicos. Se reconocen fácilmente los nombres de Dioniso, Hermes, Efesto, Ares, Atenea, Artemis y Hera. La divinidad del santuario del monte Dicte, en Creta, era realmente conocida con el nombre de Zeus (*dikatajo diwe*, KN Fp 1), pero la idea de una familia olímpica estaba todavía en su infancia, puesto que los dioses de las tablillas son todavía divinidades locales y no divinidades universales con Zeus al frente como padre de familia. En Pilos, por ejemplo, Zeus jugó un papel

57. *Glotta* 41 (1963); Hiller-Panagl, *op. cit.*, pp. 312 ss.

relativamente menor, mientras Poseidón reinaba como dios supremo en su santuario (*posaidaijo*, PY Tn 316; Fn 187.2).

La evolución religiosa de esta fase tan significativa parece caracterizarse por la tendencia a superar la idea de la actividad divina, propia de la primitiva Edad del Bronce. Muchos de los nombres con los que se invocaba a las divinidades decayeron al nivel de simples epítetos de la divinidad principal o de heroínas en el mito griego. Esto sucede con el nombre mejor documentado del culto minoico, el de Eilithya, que eventualmente estuvo asociado al de Artemis en los tiempos clásicos. Eilithya fue una manifestación de la divinidad minoica como diosa del nacimiento. Etimológicamente, su nombre ha sido relacionado con la localidad de Eleusis, o también con el mítico Elíseo, las islas de los Bienaventurados, y más plausiblemente con Eleuthya, es decir, «la que está viniendo»[58]. Su intervención, en forma de fuerza divina y no como figura personalizada en sentido homérico, era deseada y esperada en el momento de cada nacimiento. La diosa respondía también a otros nombres que proclaman sus generales poderes impersonales como *Britomartis*, Dulce Virgen, Santa, *Ariadna* o *Pasiphae*, la diosa que todo lo ve. Pero se la podía invocar también con el nombre de «Diosa Invisible», *Aphaea*, o «Diosa del monte Dicte», *Diktynna*, y también sencillamente como Señora, *Despoina*. El nombre más común, en cualquier caso, era el de *Potnia*.

El sentimiento de la inmanencia divina, la práctica de la invocación directa y la esperanza de la intervención real de la divinidad eran los rasgos principales de la religiosidad minoica y micénica. Todos los esfuerzos estaban dirigidos a la comunicación inmediata con lo divino, concepto que es fundamentalmente distinto al ejercicio del culto practicado ante una estatua. En esta clase de culto, la estatua podría no ser necesaria, lo que explicaría su relativa rareza en los restos arqueológicos de los santuarios minoicos durante el período de los palacios. La misma idea de proximidad divina explica la total ausencia de imágenes de culto en Homero, si se excluye la figura sentada de Atenea en su templo de Troya. La escena muestra a Theano colocando un *peplos* en las rodillas de la diosa y pidiéndole que defienda a los troyanos contra los aqueos. Pero la descripción es por lo menos ambigua: el poeta describe la escena como si la que realmente estuviera presente fuera la diosa y no su estatua, pues Atenea sacudió su cabeza en negativa a la petición de la sacerdotisa (*Ilíada*, 6, 302-11). Aristónico, comentador homérico, juzgaba ridícula la descripción de una estatua

58. Etimología en Nilsson, 1950, 519-522, y *Geschichte der Griechischen Religion*, cit., I, p. 313.

que mueve la cabeza, cosa sin duda cierta a menos que se piense en una presencia real de la diosa.

El ritual minoico estaba dirigido a invitar a los dioses a aparecer, a través de la oración, la música y la danza extática. Ceremonias de este tipo están gráficamente captadas en las miniaturas y en pinturas minoicas en las que con frecuencia aparece una deidad descendiendo desde el cielo, o ya presente, rodeada por sacerdotes o fieles. Ocasionalmente, la diosa aparece sentada, mientras recibe las ofrendas, bien de un *peplos* o bien de flores. Dos escenas de este tipo aparecen en los espléndidos frescos de Xeste 3 y en la Casa de las Señoras de Akrotiri, en la isla de Thera[59]. En general, el espacio abierto delante de un santuario o el patio central de un palacio proporcionan un emplazamiento natural para la epifanía. Sin embargo, algunos elaborados rasgos arquitectónicos de los santuarios de escaño o plataforma, como la balaustrada que conduce a un nivel superior en un extremo del templo, o un nicho oculto, sugieren la posibilidad de una representación ritual realizada en el interior del local[60]. En este caso, el ritual implica la sustitución humana de la deidad: un sacerdote o una sacerdotisa que, vestidos adecuadamente para representar el personaje, aparecerán a la vista de todos en el momento culminante de la ceremonia.

Las escenas comunes al aire libre plantean problemas prácticos más obvios: posiblemente representan visiones de individuos o, a juzgar por algunos frescos, de un grupo entero de fieles que ha entrado en trance. Los participantes aparecen haciendo movimientos o bailando una danza de carácter extático, como buscando la comunión con la divinidad. Sin embargo, es imposible valorar plenamente la medida de realismo que se pretendió dar a tales escenas. Quizás el artista obedecía a convenciones habituales para representar la presencia divina en el mito, así como el poeta o el pintor de tiempos arcaicos describía la llegada de un dios olímpico a su templo, el día de la fiesta, cuando se abrían las puertas ante la expectación general. Un dios podía presenciar el sacrificio o el banquete, el *theoxenion*, en su honor, sin por ello hacerse necesariamente visible[61]. En otras palabras, las epifanías antropomórficas divinas eran probablemente raras tanto en la religión micénica y minoica cuanto en la épica homérica. En algunos casos, esas apariciones se resolvían por medio de la intervención de seres humanos; en otras ocasiones, se expresaba simplemente la espe-

59. Marinatos, *Thera...*, cit, figs. 40, 43, 68, 69, 71.
60. Hägg, *op. cit.*, pp. 47-55.
61. Dietrich, *Tradition in Greek Religion*, cit., p. 100; para las escenas en vasos áticos con figuras en negro y rojo, véase J. Boardman, *Athenian Black Figure Vases*, London, 1954, p. 216; *Athenian Red Figure Vases*, London, 1975, p. 224.

ranza de la unión espiritual, pero la mayor parte de las veces se reproducía gráficamente la narración legendaria.

Para los fieles de la Edad del Bronce, el poder divino se presentaba de un modo más inmediato, predominantemente en forma icónica, a través de árboles, piedras, pilares o símbolos sagrados. El altar, el pilar y el *betilo* del santuario eran «piedras vivientes» (*lithoi empsychoi*)[62], y los cuernos de la consagración y las hachas dobles indicaban la presencia de un gran poder. La intervención divina podía ser teriomórfica: la línea de separación entre el hombre y el animal era apenas perceptible, como atestiguan las escenas de nacimiento en Çatal Hüyük, los animales votivos asociados a las estatuillas antropomórficas y los frecuentes atributos animales de la divinidad. Este mismo sentimiento de proximidad, si no de intercambiabilidad, entre los dos reinos persistió en las similitudes homéricas. La imaginación del poeta trata de demostrar el poder de los dioses comparándola a la habilidad, la destreza o la fuerza sobrehumana de los animales. Parece más que probable que también en la religión minoica animales cúlticos como la serpiente, el toro y el pájaro, encarnaran o indicaran el poder divino, motivo por el cual sería inexacto hablar en estos casos de epifanías teriomórficas[63]. Evidentemente, las intervenciones divinas se realizaban de diferentes formas: predominaba el sentido de la *parousia* divina, la presencia, o mejor, la constante proximidad divina respecto al mundo de los hombres, que no necesariamente se manifestaba en epifanía directa.

La presencia del término *theos* en las tablillas de Pilos muestra una conciencia precoz del concepto abstracto de la divinidad, mientras en Cnossos se habla en general de los dioses en sentido global, utilizando el término *pasiteoi(s)*. Históricamente no hubo relación entre *theos* y el *dios* indoeuropeo (latín, *deus*), que es el dios del cielo. *Theos* era de hecho un concepto predicativo más que un nombre, y con este valor se conservó en la religión griega. Pero en el contexto minoico-micénico el término designa una fuerza divina que actúa impersonalmente, y en este aspecto difería del uso posterior de la Grecia clásica.

Los documentos demuestran la continuidad de las ideas religiosas fundamentales en los tiempos históricos, pero también algunos notables ejemplos de la idiosincrasia del régimen divino que operó en una diversidad de niveles diferentes y complejos. Los comienzos, ciertamente, estuvieron enraizados en las necesidades básicas de super-

62. P. Warren, *Minoan Religion as Ritual Action* (F. Neubergh Lecture), Göteborg, 1988, p. 32.

63. Nilson, 1950, c. 10: *Bird Epiphanies*. Análisis en Hägg, *Göttl. Epiphanie...*, cit., pp. 41 ss.

vivencia de la comunidad; pero en el ambiente urbanizado y teocrático de la sociedad de los palacios, la variedad de culto, de ritos, de manifestaciones divinas y de símbolos acabó por obscurecer tales orígenes.

Sería de hecho igualmente difícil descubrir los orígenes de los miembros de la familia olímpica, la mayor parte de los cuales comenzaron como poderes de la naturaleza en diversas formas. Todo eso se perdió en las múltiples fases del desarrollo histórico antes de que las figuras individuales emergieran como dioses personales humanizados en el panteón homérico.

BIBLIOGRAFÍA

Alexiou, St., *Minoan Civilization*, Heraklion, 1969.

Branigan, *The Tombs of Mesara*, London, 1970.

Branigan, K., *Prepalatial. The Foundations of Palatial Crete. A Survey of Crete in the Early Bronze Age*, London, [2]1988.

Darcque, P. y Poursat, J.-C. (eds.), «L'iconographie minoenne»: *Bulletin de Correspondence Hellénique*, Suppl. 11, 1985.

Dietrich, B. C., *The Origins of Greek Religion*, Berlin-New York, 1974.

Evans, A., *The Palace of Minos at Knossos*, I-IV, London, 1921-1935.

Faure, P., *Fonction des cavernes crétoises*, Paris, 1964.

Gérard-Rousseau, M., *Les mentions religieuses dans les tablettes mycéniennes*, Roma, 1968.

Gesell, G. C., *Town, Palace and House Cult in Minoan Crete*, Göteborg, 1985.

Graham, J. W., *The Palaces of Crete*, Princeton, 1969.

Hägg, R. y Marinatos, N. (eds.), *Sanctuaries and Cults in the Aegean Bronze Age*, Stockholm-Lund, 1981.

Hutchinson, R. W., *Prehistoric Crete*, Harmondsworth, 1962.

Kryszkowska, O. y Nixon, L., *Minoan Society*, Bristol, 1983.

Levi, D., *Festòs e la civiltà minoica*, Roma, 1976.

Long, Ch. R., *The Aya Triada Sarcophagus. A Study of Late Minoan and Mycenaean Funerary Practics and Beliefs*, Göteborg, 1974.

Marinatos, N., *Art and Religion in Thera*, Athenai, 1984.

Marinatos, N., *Minoan Sacrificial Ritual, Cultual Practice and Symbolism*, Stockholm, 1986.

Matz, F., *Göttererscheinung und Kultbild im minoischen Kreta*, Wiesbaden, 1958.

Nilsson, M. P., *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*, Lund, [2]1950.

Pendlebury, J. D. S., *The Archaeology of Crete. An Introduction*, London, 1939.

Persson, A. W., *The Religion of Greece in Prehistoric Times*, Berkeley-Los Angeles, 1942.

Platon, N., *Zakros. The Discovery of a Lost Palace of Ancient Crete*, New York, 1971.

Platon, N., *La civilisation égéenne (du néolitique au bronze récent)* I-II, Paris, 1981.
Renfrew, C., *The Archaeology of Cult. The Sanctuary at Phylakopi*, 1985.
Rutkowski, B., *Frühgriechische Kultdarstellungen*, Berlin, 1981.
Rutkowski, B., *The Cult Places of the Aegean*, New Haven-London, 1986.
Schachermeyr, F., *Die minoische Kultur des alten Kreta*, Lund, 1964.
Treuil, R., *Les Civilisations égéennes du Néolithique et de l'Âge du Bronze*, 1989.
Tyree, L., *Cretan Sacred Caves. Archaeological Evidence*, tesis doctoral, Columbia University, 1974.
Ventris, M. y Chadwick, J., *Documents in Mycenaean Greek*, Cambridge, 1973.
Vermeule, E. T., *Götterkult*, Göttingen, 1974.
Warren, P., *Minoan Religion as Ritual Action*, Göteborg, 1986.
Willetts, R. F., *Cretan Cults and Festivals*, London, 1962.

Segunda parte

LA RELIGIÓN EGIPCIA

LA EXPRESIÓN DE LO SAGRADO EN LA RELIGIÓN EGIPCIA

François Daumas

Es más fácil captar lo sagrado que definirlo. Comprendemos que ni lo prohibido, ni el *tabú*, ni lo que está separado de la vida cotidiana, ni lo inviolable, ni el sentimiento de reverencia religiosa, son lo sagrado; pero sentimos que todo eso forma parte de ello. Uno de los libros más profundos y más hermosos que se han escrito sobre lo sagrado es el del teólogo alemán Rudolf Otto[1], sin duda porque Otto había adquirido una profunda experiencia interior en este dominio. Nadie, por informado que esté y por objetivo que sea, podría escribir un libro válido sobre música siendo sordo.

Tratemos, pues, en primer lugar, de evocar brevemente el conjunto de impresiones psicológicas que despierta en nosotros esta idea, en lugar de tratar de dar una definición parcial y mutiladora. Un concepto que se encuentra en todas las formas de sentimiento religioso es el de *numinoso*, proximidad esencial de algo radicalmente diferente de nosotros, y a veces más presente a nosotros que nosotros mismos. Aparece a nuestra conciencia como algo muy superior, inspirándole siempre un sentimiento de dependencia. Se expresa magníficamente en los versos de Píndaro:

> ¡Seres efímeros! ¿Qué somos cada uno
> de nosotros? ¿Qué no somos?
> El hombre es el sueño de una sombra.
> Pero cuando un rayo de Zeus lo alcanza,

1. Aparecido en 1917; *Le Sacré* [traducción francesa de A. Jundt, de la 18.ª ed. alemana], Payot, Paris, 1929. Es esta edición la que se cita en este trabajo. [*Lo santo*, traducción española de F. Vela, Alianza, Madrid, 1980]. Véanse las hermosas páginas de Julien Ries, *L'expression du sacré dans les grandes religions* I, Louvain-la-Neuve, 1978, pp. 57-66.

un resplandor brillante lo rodea
y su existencia tiene la dulzura de la miel[2].

A la infinita fragilidad del hombre, el poeta opone como contrapartida el incomparable resplandor que la presencia divina proyecta sobre la personalidad humana. Esta realidad concebida por nuestro pensamiento como algo situado a un nivel muy alto nos sugiere la idea de que debemos someternos a su infinita superioridad. Los libros sagrados vuelven a menudo sobre estos hechos psicológicos[3]. El hombre, por otra parte, debe prepararse al contacto numinoso alcanzando antes un estado de pureza. Este elemento es muy importante.

Lo numinoso se vela casi siempre con una sombra de misterio[4] y se manifiesta discretamente de esta forma en los actos que nos ponen en contacto con ello. Se caracteriza también por lo extraordinario, lo extraño, e inspira un temor, una reverencia, que pueden llegar hasta el terror. A la inversa, opera sobre el hombre una seducción, que puede engendrar un estado anímico análogo a la embriaguez, alcanzando la beatitud[5]. Lo que revela entonces es la experiencia de lo que es totalmente distinto, completamente aparte. Si se intenta analizar la situación espiritual que resulta de estos procesos, se percibe que no es posible hacerlo. La experiencia es tan particular, tan original, que su contenido no puede expresarse en términos inteligibles. Es, propiamente hablando, en términos lógicos, indecible. Y, finalmente, desemboca en el silencio, en la oración sin palabras que deja a lo *otro* como dueño del alma. Y la curva se cierra y regresa, pero enriquecida, a su punto de partida[6].

Éstos son algunos aspectos del análisis de lo sagrado que trataremos ahora de reencontrar en el pensamiento egipcio. No podemos aquí más que recorrer por encima y tocar ligeramente un tema tan vasto. No se trata en modo alguno de elaborar todo un tratado, sino más bien de ver cómo la noción de lo sagrado domina los principales aspectos de la cultura en el Egipto faraónico.

En primer lugar, el pensamiento religioso egipcio revela una profundidad de conocimientos espirituales que sorprende incluso al lector menos advertido. Tomemos nada más un ejemplo. En una famo-

2. «'Επάμεροι τί δέ τις; / τι δ οὐ τις; οαιᾶς ὄναρ / ἄνθρωπος. 'Αλλ' όταν ἄί- / γλα διὄσδοτος ἔλθη, λαμπρὸν Φέγγος ἔπερτιν' αν- / δρῶν ξαἴ μείλιχος αἰῶν» (Píndaro, *Píticas*, VIII, 95-97).
3. R. Otto, *op. cit.*, p. 25.
4. *Ibid.*, pp. 39, 47.
5. *Ibid.*, pp. 58, 60-61.
6. *Ibid.*, pp. 66-68.

sa obra literaria egipcia, particularmente bien estudiada[7], *El libro de Sinué*[8], figura una oración del héroe, exiliado en el extranjero, pidiendo a Dios que se le conceda regresar a Egipto, donde desea morir y ser enterrado. Esta oración revela, en primer lugar, una percepción muy curiosa de la unidad divina. Y no se trata aquí de un pasaje teológico, sino de la experiencia personal del monoteísmo que podía poseer más o menos espontáneamente un importante funcionario del Imperio Medio, que ha recibido evidentemente una esmerada educación en los medios de la corte. La reflexión del autor sobre la libertad humana y la predestinación son sorprendentemente elevadas[9]. El sentido de lo sagrado es curiosamente realzado en estas páginas que, sin embargo, no tienen otra ambición que ser el relato histórico de la vida de un funcionario civil situado en un plano elevado de la jerarquía. El hombre expresa ahí la conciencia de su dependencia en relación al cosmos. Pero este último está ya personalizado y humanizado en la forma de un dios personal al que puede dirigirse. Un sutil análisis de los acontecimientos lleva a descubrir las faltas cometidas por este funcionario. Éste intenta humillarse ante fuerzas superiores que presiente favorables, cuando quiere examinar de cerca los hechos recientes que le han ocurrido y que dejan percibir, por momentos, alguna forma de providencia.

De una manera general, el egipcio es proclive, como el romano, a ver presagios en numerosos acontecimientos. La literatura histórica hace referencia a ello en ocasiones. Así, con motivo de una expedición al Ouadi Hammamat, la tropa asiste a una clase de prodigio. Una cierva viene a parir sobre una roca verde de gran tamaño[10], llamando así la atención de la expedición, que la llevará al valle. La literatura egipcia está llena de hechos numinosos mediante los cuales los dioses manifiestan su voluntad a los hombres y, en particular, guían y ayudan a su hijo, el rey, para inspirarle las decisiones óptimas o procurarle lo necesario para su acción. Así el mundo divino y la acción humana —si ésta trata realmente de continuar y prolongar la creación, es decir, la organización cósmica que sustituye al caos primordial— se compenetran

7. Cf. Gardiner, «Writing and Literature», en Glanville, *The Legacy of Egypt*, Oxford, 1942, pp. 7-74.

8. Hay una fiel y elegante traducción francesa en G. Lefebvre, *Romans et contes de l'Égypte pharaonique*, Paris, 1949, p. 15 (= «Sinohué B», 156-164, ed. Blackman, *Bibliotheca Aegyptica* II, Bruxelles, 1932, pp. 29-30).

9. Véase «Sinouhé B», 157-158 y 162-164. Sobre el aspecto jurídico del problema de Sinué, véase Parent, *L'Affaire Sinouhé*, Aurillac, 1982.

10. La piedra *bḫn*, la *grauvaca*, que los egipcios venían a buscar al Ouadi Hammamat para hacer estatuas, sarcófagos, naos..., etc. Véase Couyat-Montet, *Les inscriptions du Ouadi Hammamat*: M.I.F.A.O. XXIV (1912), al-Qahira, n.º 110, pp. 77-78.

para que el resultado sea alcanzado. La literatura histórica está llena de estas *ocasiones* proporcionadas por los dioses a los hombres. He aquí cómo, en la estela del Gebel Barkal, Thutmosis III describe su famosa caza de elefantes en la región de Apamea junto al Orontes:

> Otra ocasión de victoria, ciertamente, que Ra ha ordenado para mí. Él ha renovado para mí una gran victoria en (la región del) lago de Niy[11]. Me ha hecho encontrar manadas de elefantes. Mi Majestad los combatió: ¡una manada de ciento veinte animales! Jamás semejante hazaña había sido realizada por un rey desde el tiempo del dios, un rey de los que recibieron antaño la corona blanca. He dicho esto sin jactancia. Ninguna mentira hay en ello. He actuado según lo que me había ordenado [mi padre Amón-Ra, Señor de Karnak][12].

La guerra, como la caza, no es más que un medio de extender a las regiones extremas del mundo, franja indecisa que participa todavía de la indistinción primordial, el orden divino, el beneficio de la creación. Pero los animales salvajes son, por su parte, elementos del caos, y el dios proporciona espontáneamente al rey la circunstancia favorable para reducirlo. Por eso el rey proclama la exactitud y la veracidad de su decir. Es por derecho rey del mundo. Al someter el mundo a la voluntad divina, cumple estrictamente con su deber.

La continuación de la inscripción, tras contar el asedio de Megido, declara: «es su padre quien ha hecho eso, Amón-Ra, señor de Karnak. No es, ciertamente, el brazo de un hombre». Parodiando la célebre fórmula de Guibert de Nogent, podría decirse que los anales reales de la dinastía XVIII deberían titularse *Gesta Ammonis per Aegyptios*.

Lo sagrado está de tal modo presente en el pensamiento egipcio, que los poetas se refieren ampliamente a ello, incluso en circunstancias en que parecería imprudente consagrarle demasiado tiempo. Ramsés II, a la cabeza de la división de Amón, a la que sigue todo el ejército, a la salida del estrecho camino que discurre junto al Orontes, comienza a establecer el campamento frente a la ciudad santa de Qadesh, donde los confederados bajo la hégida de los hititas le han preparado una emboscada. Cuando se ve de pronto rodeado por todas partes por el enemigo, paga sin dudarlo con su persona. Pero en el famoso poema, atribuido al menos a Pentaur, comienza por llamar en su ayuda a su padre Amón en una larga oración, «donde se manifiesta —como subraya Maspero— el sentimiento [que él tiene] de su propia divinidad»[13].

11. Para la localización de Niy, véase H. Klengel, *Geschichte Syriens im 2. Jahrhundert*, Berlin, 1969, pp. 58-59 y mapa.

12. *Urk.* IV, Helck, 1955, pp. 1233-1234, [trad. Kelck, Berlin, 1961, p. 8].

13. Véase Kuentz, *La Bataille de Qadech*: M.I.F.A.O. LV (1928), al-Qahira, pp. 243 ss., pár. 92 ss. [*The Kadesh Inscriptions of Ramsès II*, trad. Gardiner, Oxford, 1960, pp. 9-11]. Hay un

Los sueños del rey son, para los egipcios, advertencias sagradas. Así, cuando el príncipe Tutmosis, hijo de Amenofis II, está de caza en el desierto en las proximidades de la Esfinge, cerca de Menfis, cuando el sol está en el cénit, hace un descanso a la sombra del dios y se duerme. Durante su sueño, Harmakhis-Khepri-Ra-Atón le revela que llegará a ser rey y le pide que haga quitar la arena que le entierra hasta la mitad. Tutmosis ejecuta con presteza la orden divina. Sabe que los sueños diurnos son particularmente verídicos y se convierte en el rey Tutmosis IV. Mucho más tarde, incluso los soberanos sudaneses, mal egipcianizados, de Napata, adquirieron la costumbre de interpretar los sueños y ver en ellos premoniciones procedentes del mundo de los dioses. Cuando Tanutamón fue coronado en el país de Kush, tuvo un sueño en el que vio dos serpientes, una a su derecha, la otra a su izquierda. Los intérpretes le explicaron que llegaría a ser rey del sur y del norte. Se constata, en efecto, que la dinastía kushita no reinaba más que de manera teórica sobre todo Egipto, donde era detestada. El norte estaba en situación de revuelta más o menos permanente. Tanutamón[14] parte para el norte con su ejército y, aparentemente al menos, todo lo somete a su paso. El sueño había dicho la verdad. Pero la duración de su dominio fue bien efímera.

No era solamente por los sueños como lo sagrado aparecía en la vida corriente. Cuando la procesión recorría su camino acostumbrado, se manifestaba en ocasiones la voluntad divina, por detenciones imprevistas. Así, un día, en Karnak, al comienzo de la XVIII dinastía, mientras el dios Amón avanzaba desde el santuario de la barca hacia la puerta del templo, llegada a la altura de la sala hipóstila de Tutmosis I, en la que se encontraba una parte de los sacerdotes, la barca, en lugar de continuar su camino hacia el oeste, se movió como buscando a alguien en la sala. De repente, en la parte norte, se detuvo ante un joven sacerdote de origen real. Llamaba así la atención del clero y de la corte sobre el pequeño príncipe. Este joven sacerdote que desempeñaba en definitiva el papel menor de Iun-Mutef, debía convertirse en el rey Tutmosis III, uno de los más brillantes soberanos de Egipto[15].

Conviene señalar, de paso, que este medio que la voluntad divina utiliza para manifestarse no ha desaparecido completamente en nuestros días en Egipto. No hace mucho todavía, en la región de Tebas, un

extracto traducido al francés en Daumas, «L'expérience religieuse égyptienne dans la prière», en Limet y Ries (eds.) *L'expérience de la prière dans les grands religions*, Louvain-la-Neuve, 1980, pp. 66-67.

14. Schäfer, *Urkunden der älteren Aethiopienkönige*, Leipzig, 1905, pp. 61-62.

15. Inscripción del muro de la juventud en Karnak, *Urk.* IV, p. 157 ss. Traducción francesa en S. Ratié, *La Reine Hatchepsout, Sources et Problèmes*, Leyde, 1979, pp. 69-70, con bibliografía.

cortejo fúnebre se detuvo en el recorrido de la casa al cementerio. El ataúd se había hecho tan pesado que los portadores no podían seguir cargando con él. Se descubrió así que el difunto había sido asesinado.

Las paradas de la procesión o la dirección imprevista que tomaba se utilizaban para dar los oráculos. Para solicitarlos se escribían peticiones sobre conchas que se colocaban en el camino que debía seguir el cortejo[16].

Es más difícil, sin recurrir a la explicación grosera de la superchería, saber en otros casos cómo daba sus órdenes la divinidad. Cuando Tutmosis III comprende que los elefantes que ha encontrado al borde del Orontes le eran enviados por Amón[17] para extender a las franjas del caos el beneficio de la creación, no tuvo necesidad de una revelación personal. Se limitó a aplicar a ese caso particular la concepción que del mundo se hacían los antiguos egipcios. Pero cuando la reina Hatchepsut decidió enviar una expedición al país de Opone, de acceso difícil, actúa sólo por orden precisa de un oráculo de Amón:

> El propio rey, el rey del Alto y del Bajo Egipto, Maat-ka-Ra, la Majestad del palacio, alcanzó el escabel del Señor de los dioses.
> Se oyó una orden, procedente del santuario,
> un oráculo del propio dios:
> Buscad el camino hacia Opone,
> abrid[18] los caminos hacia las escalas del olíbano.
> Conducid al ejército por agua y por tierra
> para contar las maravillas, producidas en el país-del-dios,
> al dios mismo que ha creado la perfección de la reina[19].

¿Cómo interpretar la realidad descrita en este texto? El «escabel del Señor de los dioses», aun cuando no conocemos el estado concreto del santuario de Karnak en tiempos de la reina, no puede designar otra cosa, al parecer, sino el escabel que permitiría el acceder a la naos en piedra dura, que se encontraba sin duda al fondo del santuario (*Stwrt*). La reina se ha dirigido pues al fondo del templo y, allí, ha oído las palabras que vienen del propio dios.

16. Véase Cerny, «Egyptian Oracles», en R. A. Parker, *A Saite oracle papyrus from Thebes*, Providence, 1962, pp. 35-48.

17. Véase este trabajo, p. 92.

18. En este texto, es preciso suprimir la *ss*, restituida por Naville. Sethe (*Urknudur* IV, p. 342, nota) encuentra el espacio demasiado estrecho para este signo. Tendríamos tendencia a hacer de *dr*, *ssm*, imperativos plurales. El egipcio da aquí la forma verbal pura. Puede entenderse, bien como infinitivo, bien como imperativo. El sentido viene a ser el mismo. Sin duda el mandato del dios va dirigido a la reina, pero las acciones son ejecutadas por el pueblo de Egipto. El dios puede emplear, pues, un imperativo plural. El egipcio, al no dar más que la forma verbal pura, designa a la vez a la reina y a sus servidores, sin distinción gramatical.

19. Naville, *The Temple of Deir el Bahari* III, lám. LXXXIV, 4-6 [= Sethe, *Urk*. IV, p. 342]; S. Ratié, *La Reine Hatchepsout, Sources et Problèmes*, cit., p. 140.

¿Podemos deducir de este ejemplo que el dios comunicaba su voluntad al rey, cuando éste se presentaba ante su estatua situada al fondo del templo?

El pensamiento egipcio está impregnado del sentido de lo sobrenatural. Cada acontecimiento de la historia, cada detalle de la vida puede ser una inserción de lo sagrado en la trama cotidiana de lo real. No hemos tomado ejemplos, se advertirá, más que de la literatura histórica. La abundante producción religiosa no será utilizada más que para precisar y analizar a continuación la expresión teológica de lo sagrado. Pero lo sagrado ha sido percibido constantemente en todos los dominios.

Egipto es uno de los pueblos que mejor introduce el signo de lo sagrado en arquitectura. Sus primeras construcciones testimonian por su grandeza y sus dimensiones un deseo primordial de transcribir ese carácter esencial de lo numinoso que se opone a la precariedad de las cosas humanas: digamos, para resumirlo en una palabra, su aspecto de inmutabilidad o eternidad, sobre el cual quizás R. Otto no ha insistido suficientemente. Las tumbas reales de las dos primeras dinastías[20], descubiertas por Emery en Sakkara, eran grandiosas por su complicación y sus dimensiones, pero estaban construidas, como las tumbas de particulares, con ladrillos sin cocer. Sólo algunas partes más importantes, la galería inclinada o la cámara funeraria, poseían elementos de piedra. En la III dinastía, fue, parece ser, el genial arquitecto Imuthes quien vio en la piedra inmutable un símbolo de eternidad. Creó con la tumba del rey Djeser la arquitectura de piedra y apiló una sobre otra siete mastabas, gradas grandiosas, que reflejaban la conquista humana del cielo por mediación de la persona real. Esta magnífica obra iba a derivar rápidamente en la pirámide de caras lisas, símbolo de la ascensión del rey hacia sus hermanos los dioses. Su disposición interior estaba concebida para albergar los restos del compuesto humano, que remiten al misterio del ser que participa a la vez de la fragilidad temporal y la eternidad. Estas deducciones interpretan bien, a lo que parece, el documento arquitectónico tan característico del Antiguo Imperio, pero también constituyen la exégesis de las ins-

20. No entraremos aquí en la discusión detallada del problema de la pertenencia de estas tumbas. Admitimos que las tumbas reales, al menos, eran dobles al principio: mientras que el *ka* era enterrado en Abydos, el cuerpo era enterrado en Sakkara, cerca de la capital. Luego, en Sakkara mismo, se entierra a los dos componentes esenciales de la personalidad humana en una sola tumba doble (Djeser y Snefrou, por ejemplo). Véase una exposición del tema en nuestra *Civilisation de l'Égypte pharaonique*, Paris, [4]1982, pp. 57-60 y 436-437. Véanse otros puntos de vista en Lauer, por ejemplo.

cripciones que aparecen a partir del último rey de la V dinastía, Onnos, en el interior de la cámara funeraria del soberano:

¡Aquel que vuela, que vuele!
Vuela lejos de vosotros, hombres;
ya no es para la tierra,
sino para el cielo.
Tú, dios de su ciudad, su ka está cerca de ti.
Ha subido al asalto del cielo, como una garza.
Ha abrazado el cielo, como un halcón.
Ha tomado impulso hacia el cielo, como un saltamontes[21].

Es difícil conocer la concepción exacta que se hicieron del templo los egipcios del Antiguo Imperio. Ni un solo monumento importante de esta época nos ha llegado intacto. En lo que respecta al Imperio Medio la situación es aproximadamente la misma. Tenemos, por el contrario, templos de la XVIII dinastía suficientemente conservados para que se pueda intentar una interpretación de conjunto. Es el caso, en particular, de Karnak y Luxor, ambos consagrados al dios Amón-Ra. Lo que los caracteriza es el lugar de la *cella*, que contenía la estatua divina. Ésta se encuentra al fondo de un santuario, difícilmente accesible, lo que simboliza de forma patente el carácter poco abordable del dios, del que un buen número de textos teológicos, jugando con su mismo nombre de Amón (*'Imn*), nos dicen que está oculto (*ỉmn*) a los hombres y a los propios dioses[22].

Muy a menudo en aquella época la *cella* estaba colocada sobre un eje que formaba un ángulo recto con el de la puerta de entrada. Creemos, por nuestra parte, que ésta es la disposición misma del templo dinástico de Karnak[23]. Es ésa otra manera de trasponer al plano arquitectónico la inaccesibilidad del dios, el misterio mismo de lo numinoso. Esta aparente anomalía se encuentra también en Medinet Habu, en el templo funerario de Ramsés III, donde la sala que parece ser la *cella* se prolonga al sur y al norte por largas salas cuyo eje forma un ángulo recto con el eje general del templo[24]. Se podrían hacer nu-

21. Sethe, *Pyramidentexte*, pár. 2.890-2.892 [véase la trad. Faulkner, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts* I, Oxford, 1969, p. 156]. La diferencia entre las traducciones se debe a que puede utilizarse la recensión en la primera persona del singular o en la tercera. El sentido fundamental es el mismo. Véase también la traducción alemana de Sethe, *Übersetzung und Kommentar...* IV, p. 152.

22. «Su nombre está oculto (*imn*) a sus hijos en este su nombre de Amón (*'Imn*)», (Pap. Boulaq 17, V, 3-4). Traducción en Assman, *Aegyptische Hymnen und Gebete*, Zürich y München, 1975, pp. 202, 89-90. Sobre el desarrollo del tema de la incognoscibilidad divina, véase Daumas, «Amour de la Vie...»: *Études Carmélitaines* (1952), p. 117-120.

23. Véase Daumas, «L'interpretation des temples égyptiens anciens à la lumière des temples gréco-romaines»: *Cahiers de Karnak* VI (1980), al-Qahira, pp. 261-284. El texto fue escrito en 1972. Podríamos añadir aquí otros elementos para reforzar nuestras hipótesis de entonces.

24. Véase Porter-Moss, *Topographical Bibliography...* 19.722, lám. XLVIII. Desgraciadamen-

merosas observaciones semejantes, pero no es éste, un trabajo de orden general, el lugar apropiado para entrar en los detalles.

Para la época romana (Augusto), se puede dar el ejemplo extremadamente sugestivo del templo del nacimiento de Isis, en Dendara. El eje de la sala de las ofrendas, de la *cella* y de sus dos capillas laterales forma casi un ángulo recto con el de la parte anterior del templo. Se puede interpretar esta disposición singular por el hecho de que Isis, nacida bajo la forma de *una mujer negra y rosa-flamenco*, participa a la vez de la noche creadora y de la luz rosa-carmín del sol levante, que inaugura el mundo[25].

Cuando en la época macedonia, que por otra parte prolonga sin hiato la época romana, templos más completos y bien conservados nos permiten interpretaciones más seguras, se constata una disposición muy curiosa en su construcción. Cuando se mira desde la puerta de entrada en dirección a la *cella*, se constata que se experimenta una impresión de profundidad extraordinaria. Ahora bien, en el momento en que esos santuarios estaban en uso, nadie podía tener esa visión del templo, puesto que jamás todas las puertas estaban abiertas al mismo tiempo. Esa estructura fue calculada, por consiguiente, no por su interés estético sino únicamente por su significado. Expresa de forma maravillosa el aspecto lejano y misterioso de lo divino y ha sido obtenida mediante un procedimiento a la vez simple y eficaz. Los constructores han elevado sistemáticamente todos los umbrales de las puertas a medida que se penetra hacia el interior y, al mismo tiempo, han bajado regularmente los dinteles. El efecto de profundidad se ve duplicado por esta medida del arquitecto. Esta circunstancia puede constatarse todavía muy bien en Edfú y en Dendara, en particular. Las secciones de estos monumentos publicadas en la *Description de l'Égypte* permiten estudiar este efecto en las láminas arquitectónicas de esta obra[26].

te, la destrucción de las paredes de esta parte del templo nos impide analizar con seguridad el papel litúrgico de las once habitaciones perpendiculares al eje principal, en el lado noroeste del edificio.

25. Véase nuestro *Mammisis des temples égyptiens*, Paris, 1958, pp. 29-37.

26. *Description de l'Égypte*, I, «Planches», lám. XXIV para Edfú. Se advertirán inexactitudes debidas a que el templo estaba todavía lleno de cascotes en el momento del trazado. Dos de tales inexactitudes se pueden corregir fácilmente hoy: 1) el patio que precede al templo está al mismo nivel. No hay gradas, contrariamente a la afirmación de Jomard. (*Explication des planches* X, 2.ª ed. p. 59). 2) Hay cambio de nivel, en el suelo, en la entrada de la Sala de las fiestas, en la de la Sala de las ofrendas, en la de la Sala intermedia y del santuario. La mayor parte de estas gradas se ven en la fotografía publicada en nuestro «Amour de la vie...», cit., frente a la p. 96. Para Dendara, las secciones de la *Description de Égypte* («Planches», IV, lám. 11) permiten ver bien la elevación de los suelos pero no el descenso de los techos, puesto que están al oeste y al este del eje. Véase un trazado de Kalabcha en *Égypte du Crépuscule*, col. Univers des formes, Gallimard, Paris, 1980, lám. 33, que pone de relieve los mismos efectos arquitectónicos; pero las columnas medianas en las tres últimas salas son puras creaciones de la imaginación debidas a los escombros que llenaban todavía aquellos lugares.

Limitémonos a estas observaciones sobre la forma en que lo sagrado se refleja en la arquitectura. Se lo percibe particularmente ante esas construcciones erigidas para desafiar al tiempo y que sólo el hombre ha podido destruir merced a un encarnizamiento que se ha prolongado decenas de siglos. Ellas nos ofrecen el sentimiento de eternidad que pretendían desafiar.

Lo sagrado se ha expresado en escultura de manera no menos hábil que en arquitectura.

Pero aquí, para comprender, es preciso tener al menos una idea de las nociones antropológicas que habían elaborado los antiguos egipcios. Para ellos, el hombre era infinitamente más complejo de lo que imaginamos. Estaba compuesto, sin duda, de un *cuerpo*, pero también de numerosos elementos más o menos espirituales: el *ka*, el *bai*, el *akh*, la *sombra*, etc.[27]. Era la reunión de todas estas entidades lo que daba la vida. Era preciso, pues, extender al máximo la existencia. El cuerpo podía sin duda ser prolongado por la momificación, pero seguía siendo todavía muy frágil. Se lo podía reemplazar por una estatua. Si era de piedra, sería imperecedero, en la medida en que otro hombre no se dedicara a destruirlo. Sólo el rey, por esencia, puesto que es un dios, accede a la inmortalidad. Pero tiene necesidad de sus ministros, que participan, pues, con él, en un cierto grado al menos, de la inmortalidad. Él mismo no puede pasar sin su ayuda. Y así, cada uno espera tener algún acceso a una existencia participada, si no esencial, a condición de que alguna imagen del individuo subsista.

Era preciso, pues, en primer lugar, que el retrato fuera reconocible, para que los elementos que componen el hombre puedan reencontrarlo. En la medida de lo posible, era preciso que estuviera provisto de un nombre que, por sí solo, le proporcionaba su identidad fundamental. Mejor todavía, era necesario que fuera semejante a él. El brillo de la mirada jugaba aquí un papel esencial; los egipcios inventaron los ojos incrustados y crearon así estatuas de una vida intensa y, sin duda, con una semejanza a menudo perfecta. Nada supera la vivacidad que anima las estatuas del Antiguo Imperio, especialmente, las de los reyes, claro está. Obsérvense los rostros de las efigies monumentales en bronce y oro de Pepi II y de Merenré, que son una de las

27. Véanse más detalles en Morenz, *La religion égyptienne*, Paris, 1962, sobre todo cap. IX, y en nuestro *Civilisation de l'Égypte pharaonique*, cit., pp. 252-256 (la exposición es aquí dogmática, por decirlo así, no histórica). Véase también Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin, 1952 y en el *Lexikon der Aegyptologie*, Wiesbaden, 3 vols. aparecidos desde 1972.

joyas del museo de El Cairo. Están sorprendentemente presentes. Cuando se las ha visto una vez, no es posible olvidarlas.

Pero los escultores se esforzaban también por dar una mirada viva a las pupilas que dejaban vacías. Aquí tenemos alguna dificultad para imaginar qué hubo originalmente, en la época antigua, antes de haber recibido la pintura. Lo que queda de ello proporciona un extraño sentimiento de lo sagrado. El rey-dios no baja su mirada sobre los hombres a los que gobierna. Mira por encima de los humanos, en línea recta ante él, sin duda hacia el horizonte donde su padre, Ra, va a aparecer o acaba de ocultarse. Es la invención plástica de una mirada de eternidad. No tenemos más estatuas divinas de esta época, pero la mirada del rey Kefrén puede darnos una idea de ello. Actitud hierática de un dios que reposa, sentado, con las manos sobre las rodillas, la mirada dirigida hacia el horizonte, hacia sus padres los dioses; admirablemente extraído de la roca más infrangible, transmite la idea de una eternidad presente a nuestros ojos y casi aprehensible.

Incluso los ojos de los particulares pueden alcanzar la misma intensidad. La princesa Nofrit, de la III dinastía, fija también sus insondables pupilas, sorprendentemente vivas, hacia el punto de fuga del horizonte. Aquí el artista, con su habilidad y gracias a la incrustación de rocas diversas, ha sabido plasmar en la materia la vida profunda de ese espejo del alma que son «sus *ojos*, sus *grandes ojos, de claridades eternas*». Se podría decir otro tanto del Cheikh-el-Beled o del Ankhaef de Boston y de muchas obras más de la misma época.

Los artistas del Nuevo Imperio utilizaron procedimientos muy diferentes para reflejar lo sagrado. La literatura ha señalado con agudeza que las generaciones pasan y que ningún esfuerzo material del hombre consigue hacerlo eterno. Sólo la actitud del alma ante la vida, si está en conformidad con *Maat*, la verdad, la justicia, la rectitud, puede asegurar la vida divina[28]. En consecuencia, el bajorrelieve o la pintura tratan de sugerir la beatitud del rostro del hombre que ha conseguido hacer coincidir su vida con el ideal espiritual enseñado por los sabios. Así lo sagrado aparece en el esfuerzo por alcanzar la duración eterna en el instante de plenitud. Son rostros de alegría calma y profunda los que los escultores reales han esculpido amorosamente en la piedra calcárea de la necrópolis tebana, con Amenofis III, en las tumbas de Ramosé, de Khaemhat o de Kheruef. Las estatuas en madera de la XVIII o XIX dinastías[29] expresan también

28. Véase Daumas, *Maîtres spirituels dans l'Égypte ancienne*: *Hermès* 4 (1966-67), Paris, pp. 10-35.

29. Estas estatuas merecerían un estudio en profundidad. El trabajo de Hall (J.E.A. XV, pp. 236-238 y XVI, pp. 39-40) no es más que un análisis rápido de los ejemplares del British Museum.

esa plenitud espiritual y traducen bien el encuentro de lo sagrado por parte del hombre realizado de la XVIII dinastía, el adepto de la sabiduría de Anii y, un poco más tarde, de Amenopé.

A medida que avanzamos en nuestra investigación, constatamos que, poco a poco, los egipcios han llegado a una noción cada vez más depurada de lo sagrado. Sin duda lo sagrado les afecta de forma continuada en la vida cotidiana. Lo buscan para llegar a una mayor unión con ello, porque presienten ahí un valor misterioso pero sobreeminente. Saben expresarlo en las artes con una sensibilidad estética inigualada hasta hoy. Pero dan incluso, desde el punto de vista religioso, un análisis cuya agudeza quizás no han superado las concepciones actuales. Intentaremos ver, pues, en primer lugar, cómo la lengua egipcia expresa esta noción; luego examinaremos rápidamente lo que la literatura religiosa propiamente dicha nos aporta de específico sobre lo sagrado y, por fin, diremos unas palabras sobre las repercusiones que las ideas egipcias, en lo que a esto atañe, han podido tener en el pensamiento griego y, en consecuencia, en nuestro propio pensamiento.

Y, antes de nada, debemos considerar qué palabras, en el vocabulario jeroglífico, pueden corresponder a nuestros adjetivos *santo* y *sagrado*. Apartemos antes de nada algunos matices próximos que las necesidades de la traducción podrían ocasionalmente llevarnos a relacionar con estos calificativos. La noción de *dios* y lo *divino* es traducida en egipcio por el substantivo *nṯr*, copto *noute, nouti*[30]. La misma palabra, con una vocalización probablemente diferente, es empleada como verbo de calidad: *nṯrj*, ser divino o sagrado[31]. Este verbo es evi-

Parecen ser las imágenes del *ka*. Las damas *Toui* y *Nai* del Louvre (cf. Maspero, «Trois statuettes en bois du Musée du Louvre», en *Essais sur l'art égyptien*, Paris, 1913, pp. 217-224; Boreux, *Département des antiquités égyptiennes, guide-catalogue sommaire* II, Paris, 1932, pp. 483-484 y 486-487; *Encyclopédie photographique de l'Art, Les Antiquités égyptiennes du Musée du Louvre*, Tel, Paris, 1937, p. 85). De la XIX dinastía existe una admirable estatuilla en el Museo de El Cairo, la de *Zai*: W. Wolf, *Die Kunst Aegyptens*, fig. 562; las figuras 563 y 564 de la misma obra reproducen el *Piai* del Louvre y un obrero de la necrópolis tebana. Se encontrará una muy buena reproducción de la estatuilla del sacerdote *Hori* en *Le Musée égyptien du Caire*, col. «Les musées du monde», Les deux coqs d'or, Paris, 1971, p. 136. En Turín se conserva la estatuilla en madera del arquitecto *Khai*, adornado con sus guirnaldas vegetales (Schiaparelli, *Relazione sui lavori della Missione archeologica italiana in Egitto* II, Torino, 1927, fig. 32-36). Como los bajorrelieves de Ramosé o de Khaemhat, representan rostros de sabios, de hombres realizados (*rhyt*), opuestos a los profanos vulgares (*kjwj*, *Wb.* V, 116), Amenope, I, 11-12. Pero no podemos desarrollar este tema aquí. Se admirará sin embargo cómo las esculturas de bajorrelieves o altorrelieves de las dinastías XVIII y XIX han llegado a traducir la expresión de la plenitud espiritual en los rostros de las personas representadas.

30. *Wb.* II, pp. 358 ss. Véase un estudio de esta palabra en Hornung, *Der Eine und die Vielen*, Darmstadt, 1971, pp. 26-55 [La traducción castellana será publicada próximamente por esta misma Editorial].

31. *Wb.* II, p. 263.

dentemente difícil de traducir. Maspero no dudó en forjar el participio *deizante*, cuando el verbo es empleado como predicado del propio substantivo *nṯr*[32]. Quizás *divino* basta y no hay inconveniente en traducirlo así en lugar de crear un neologismo para un empleo egipcio bastante raro. La repetición de la raíz indica en este caso una superior intensidad de la idea. Otra raíz, ꜣḫ[33], cuyo sentido fundamental es *ser magnífico, excelente, provechoso* (y lo sagrado puede ser todo eso), es a veces utilizada en un sentido muy próximo. Sin embargo, el empleo más corriente de este vocablo es profano. *ḫwj*, cuya significación básica es *proteger*, puede equivaler en ciertos casos a *sagrado*, por ejemplo en *šsm hw*[34], literalmente *efigie protectora*. Esta expresión puede traducirse por *imagen sagrada* y designa la estatua de culto, a partir del Nuevo Imperio[35]. Pero esto no es más que un rodeo para sugerir este sentido.

El adjetivo *šps*, a menudo traducido por *sagrado*, parece más bien corresponder a *augusto*, digno de ser venerado, e insiste más en el valor que en el carácter numinoso de las cosas. El diccionario de Berlín proporciona este matiz: *erhaben, kostbar*[36]. Por ejemplo, *ꜥꜣt špst* equivale a nuestra *piedra preciosa*[37]. En el pensamiento egipcio, por otra parte, eran preciosas en la medida en que participaban de lo sagrado.

El verbo de calidad que, más que ningún otro término, parece designar lo sagrado es *ḏsr*. Esta palabra tiene sin embargo una acepción bastante amplia: *suntuoso, espléndido, sublime, grandioso* y *sagrado*[38]. A menudo el sentido, y conviene subrayarlo, roza con el de *misterioso*, lo que no se puede pisotear, como precisa el diccionario de Berlín. Todos estos matices, hay que tenerlo en cuenta, figuran entre los que Otto ha deducido de su análisis de lo sagrado: misterioso[39], sublime, grandioso[40], *prodigioso* (como traducción de δεινός en

32. Maspero, *Les momies royales de Deïr el Bahari*, M.M.M.I.F.A.O. 1, Paris, 1889, p. 596. *Dios deizante* viene a traducir *nṯr nṯry*.

33. *Wb.* I, 13 y, en particular, 14, 9-13.

34. *Wb.* III, 245, 8. Sobre esta palabra, véase nuestro *Moyens d'expression du grec et de l'égyptien...*, al-Qahira, 1952, pár. 97c.

35. Dejamos de lado la noción de pureza (*w ʿb, twr*) que caracteriza una de las principales condiciones para abordar lo sagrado. Ante la zarza en llamas, Moisés recibe la orden de descalzarse (Éxodo 3, 5) puesto que estaba en una tierra santa.

36. *Wb.* IV, 445, *s.v.*

37. *Wb.* IV, 447, 15.

38. *Wb.* V, 610-614. El sentido de *carácter sagrado, santidad* es muy probablemente el que hay que dar a *Urk.* IV, 157, 14: «el carácter sagrado de su horizonte». Pero la mutilación del texto deja una duda sobre la traducción precisa de este fragmento. Con A. Baruq, de común acuerdo, desde 1974, hemos traducido *ḏsr* por *sagrado* en *Pap. Chester Beatty IV*, XI, 1, 3, 6 (Baruq-Daumas, *Hymnes...*, pp. 246-247).

39. R. Otto, *op. cit.*, p. 47.

40. Corresponde a lo que Otto llama *la absoluta superioridad de potencia* (*majestas*), *op.*

el breve léxico al final de la obra[41]. El nombre mismo del templo de Deir Bahari *ḏsr ḏsrw ʾImn*, que el *Wörterbuch* no traduce[42], parece ser *santo-es-el-lugar-santo-de-Amón*. Hay aquí un cambio de matiz de *sagrado* a *santo*. Pero quizás es sólo un problema de traducción. Podría también ser: *Sagrado-es-el-lugar-sagrado-de-Amón*. Si nos inclinamos a utilizar más bien en este caso la palabra «santo», es quizás a causa del papel paradigmático que juega en nuestras lenguas el nombre de la parte más inaccesible del templo de Jerusalén: el santo de los santos. En este genitivo plural hay que ver únicamente un equivalente del superlativo: la parte más sagrada, la más santa del templo. Las estatuas, las imágenes, la Majestad (comprendida como entidad especial) son santas y sagradas[43].

Puede concluirse que, entre las palabras relacionadas con lo sagrado en la lengua egipcia, *ḏsr* es la que está más próxima a lo que designamos en las lenguas occidentales modernas por *sagrado*. Es ese término el que posee un matiz más religioso entre las ideas de que se compone la idea compleja que analizamos.

Poseemos en la literatura religiosa egipcia muy curiosos ejemplos de lo que Otto llama el «no-valor numinoso»[44], que conduce al sentido del pecado. El documento más significativo a este respecto es la estela de Nebre, dibujante en la *Plaza de la Verdad*[45], conservada en el museo de Berlín. Es un hecho aparentemente casual, la enfermedad de su hijo, lo que conmociona la conciencia de Nebre. Para él, esta enfermedad no es algo fortuito; es la manifestación del numen que responde a un acto delictivo que ha cometido. La naturaleza de ese pecado es difícil de establecer. Tiene relación con una vaca[46]. ¿Se había apropiado el dibujante de un animal del rebaño sagrado? Como quiera que

cit., pp. 37-40, 69. En la página 104, Otto analiza el sentimiento de lo sublime, de lo sagrado, que provocan las pirámides, los obeliscos y los majestuosos templos de Egipto.

41. R. Otto, *op. cit.*, p. 235.

42. *Wb.* V, 612, 18. Véase también Gauthier, D.G. VI, pp. 133-134. Gardiner, *Onomastica* II, 26*, traduce *ḏsrt* por «the sacred land». Esta palabra ha desaparecido en copto, donde es reemplazada por la raíz *w'b*: ουοπ (S.), ουαβ (S.B.). En el célebre pasaje de *Isaías* VI, 3, el copto mantiene la palabra griega ἅγιος (Tattam, *Prophetae Majores* I, Oxford, 1852, p. 26). Pero el equivalente de *Santuario* (αδυτον) es en hierofifos *bw ḏsr*. En el *Decreto de Canope*, traduce τὸ ἅγιον. Véase nuestros *Moyens d'expression* (cit. n. 34, pár. 96d y 100c).

43. Véanse los nombres de los monumentos consignados en el *Wb* V, p. 613.

44. R. Otto, *op. cit.*, pp. 85-91.

45. *La Plaza de la Verdad* es el nombre jeroglífico del actual Deir-el-Medineh, el poblado de los obreros de la necrópolis real en Tebas oeste.

46. Véase Daumas, «Amour de la Vie...», cit., pp. 107-110 y ahora también la hermosa traducción de Jan Assmann, *Aegyptische Hymnen und Gebete*, Zürich-München, 1975, n.º 148, p. 351-353. Se encontrará la bibliografía en estas dos obras.

sea, se ha arrepentido y ha pedido perdón a Amón. Éste no puede mantenerse en su cólera y, ante esta manifestación de arrepentimiento, ha curado al niño enfermo. Entonces Nebre hizo grabar una estela de alabanza al dios, que oye desde la distancia el llanto de los afligidos. He aquí unas líneas características de esta estela:

> Como el servidor está inclinado a cometer pecado,
> así el Señor está inclinado a la gracia.
> El Señor de Tebas no pasa un día entero en cólera.
> Si se encoleriza es por un instante;
> nada queda de ello.
> La tempestad se ha tornado para nosotros gracia.
> Amón se vuelve con su hálito (favorable).
> En tanto permanezca tu ka, estarás en gracia.
> No empezaremos a volver atrás.

Los sabios, por otra parte, han descubierto que «para conducirse bien, bastaría que cada uno escuchara la voz del *dios-que-está-en-él*»[47]. Un mandato interior de carácter sagrado conduce al hombre por *el camino de la vida*. La primera de estas expresiones anuncia, con milenio y medio de adelanto, la sutil notación de Marco Aurelio, que utiliza exactamente los mismos términos, y la otra se adelanta en algunos siglos solamente a la hermosa expresión bíblica tomada, palabra por palabra, de los autores sapienciales egipcios[48].

Un rey nos ha transmitido, discretamente por otra parte, la experiencia personal que él mismo tuvo de lo divino. No haremos sino mencionar brevemente su extraordinaria alusión a la revelación con la que su dios le gratificó. El conjunto de la historia está falseado, desde el punto de vista religioso, por reacciones políticas derivadas del anticlericalismo que suscitaron los manejos del clero de Amón, que trataba de acaparar el poder real: se trata de Amenofis IV, convertido en Akhenatón, a finales de la XVIII dinastía. En el himno que el soberano compuso para Atón, se lee:

> Permaneces por siempre en mi corazón;
> Nadie te conoce

47. Hemos justificado la exégesis de esta perífrasis, en el sentido de *conciencia*, en «La Naissance de l'Humanisme...», en *Oriens Antiquus* I, 1962, pp. 176-179. Los escritos herméticos conocen también esta idea, si no exactamente la expresión; véase nuestro «Fonds égyptien de l'hermétisme», en Ries-Sevrin (eds.), *Gnosticisme et Monde hellénistique*, Louvain-la-Neuve, 1982, en particular, pp. 15-17.

48. Véase B. Couroyer, «Le chemin de vie en Égypte et en Israël»: *Revue biblique* LVI (1949), pp. 412-432.

sino tu hijo [...]
Pues tú le has informado de tus designios y de tu potencia[49].

Tal sentido de lo divino no es solamente atribuible a un esfuerzo de la conciencia individual para ver claro por sí misma. Procede también de una penetración metafísica profunda de la concepción de Dios, como fue, en particular, la del clero de Amón en la XVIII dinastía. Una expresión de esa profundidad metafísica se encuentra en los grandes himnos a Amón que nos han llegado, desde el comienzo del Nuevo Imperio hasta la época persa, en la que se grabaron composiciones religiosas similares en el templo de Hibis en el oasis de El Kharga[50].

Dios es el creador del mundo[51], que es su obra. Él lo ha creado por su pensamiento y su palabra[52]. El hombre está hecho a su imagen[53]. Él mismo es eterno. No ha sido creado; ni engendrado[54]. Ama a los seres y las cosas que ha creado[55]. No es insensible a las necesidades humanas ni a la llamada de quienes están sumidos en la angustia. Viene desde lejos para socorrerlos[56]. Si se encoleriza, es por poco tiempo. Pronto vuelve a la mansedumbre[57].

No deja que nadie se le aproxime fácilmente. Es tan superior a su creación que no se lo puede conocer como se conocen los seres o los objetos creados. Se ha ocultado (*ỉmn*) a sus hijos, hombres y dioses, bajo su nombre de Amón (*'Imn*)[58]. No se puede, pues, describirlo, ni analizarlo[59]. Vive de verdad y de justicia (*'Imn*) y los hombres deben unirse al rey para ofrecerle la verdad y la justicia que realizan en su vida. A cambio, él les procura la beatitud y los protege[60].

La única oración digna de él, enseñan ya los sabios del Nuevo Imperio, es el silencio piadoso y contemplativo. ¿Quién se atrevería a hablar al Increado? Más vale dejarlo que se exprese en nosotros[61].

49. Sandman, *Texts from the Time of Akhenaton*, Bruxelles, 1938, p. 95, 1. pp. 16-18. Hemos dado una traducción completa del himno en *La Civilisation de l'Égypte pharaonique*, [4]1982, pp. 322-325.

50. Se encontrarán las traducciones de estos himnos con bibliografías detalladas en J. Assmann, *Hymnen...*, cit., n. 20, pp. 288-312 y Baruq-Daumas, *Hymnes et Prières de l'Égypte ancienne* X, L.A.P.O., Paris, 1980, pp. 306-341.

51. *Hymnes et Prières de l'Egypte ancienne*, cit., pp. 192-193, 197-198, 221, 256-257.

52. *Ibid.*, pp. 222, 227, 240.

53. F. Daumas, *Fonds égyptien de l'Hermétisme*, cit., pp. 13-14.

54. *Hymnes et Prières de l'Egypte ancienne*, cit., pp. 223, 267.

55. *Ibid.*, p. 195; providencia de Amón, pp. 197-198, 242, 243, 245, 246, 259.

56. *Ibid.*, p. 195.

57. Véase en esta misma obra pp. 102-103 y Assmann, *Hymnen...*, cit., n.º 148, pp. 351-353.

58. *Hymnes et Prières de l'Egypte ancienne*, cit., p. 195.

59. *Ibid.*, pp. 223 (=Pap. Leyde I. 350, IV, 12 s.) y 224.

60. *Ibid.*, pp. 243-245.

61. Daumas, *Amour de la Vie...*, cit., pp. 12 ss. y *Fonds égyptien de l'Hermétisme...* cit., pp. 22-25.

Egipto no nos ha revelado un filósofo de la envergadura de Platón o un profeta como los grandes profetas bíblicos. Pero en sus inscripciones funerarias, en la época de la primera conquista persa aproximadamente, nos ha legado el recuerdo de un gran sacerdote de Thot (Hermes Trismegisto), el famoso Petosiris; vivía en Hermópolis Magna, la actual Achmunein. Lefebvre, en un trabajo magnífico, ha publicado y traducido las inscripciones biográficas de su tumba[62]. Nos ha dado tan pocos datos de su historia *anecdótica*[63] que tenemos dificultad para determinar con exactitud la época en que vivió. Pero se ha preocupado de indicarnos cómo llegó a alcanzar el estado final de beatitud, a la que todo ser humano puede aspirar. Es pues una biografía espiritual, como tantas de las que nos han dejado los egipcios. Petosiris, como los adeptos de Hermes, experimenta la necesidad de difundir los beneficios de su experiencia[64]:

> Oh vivientes actualmente en tierra y aquéllos que están todavía por nacer, que vendréis hacia esta montaña y veréis esta tumba, venid, haré que seáis instruidos en la voluntad de Dios.
> Os guiaré hacia el camino de la vida.
> El buen camino del que obedece a Dios;
> feliz aquél al que su corazón le conduce hacia él.
> Firme es la existencia en la tierra
> de aquél cuyo corazón se mantiene firme en el camino de Dios.
>
> Grande es la felicidad en la tierra
> de aquél que tiene en el alma un gran temor de Dios.
> [...]
> Bueno es el camino de quien mantiene su fidelidad a Dios, bendito es aquél que su corazón dirige por él. Os diré lo que me ha sucedido, haré que se os informe de la voluntad de Dios; haré que penetréis en el conocimiento de su espíritu. Si yo he llegado aquí, a la ciudad de la eternidad, es porque he hecho el bien sobre la tierra y porque mi corazón se ha complacido en el camino de Dios, desde mi infancia hasta el día de hoy; durante toda la noche el espíritu de Dios ha estado en mi alma, y, desde el alba, he hecho lo que él quería: he practicado

62. No ha dejado de plantear una concordancia de inscripciones, a través de las cuales Petosiris se acerca singularmente a la Biblia: Lefebvre, *Le tombeau de Pétosiris*, 3 vols., in-4.°, al-Qahira, 1923-1924, I, pp. 37-39.

63. Hasta tal punto punto que se tiene dificultad para fijar su cronología de manera precisa. Pero esto mismo es también una enseñanza. Lo único que parece importante a Petosiris y al mundo que le rodea es la actitud del alma respecto a Dios. Ahora bien, esta forma de entender las cosas estuvo muy extendida, sobre todo a partir del Nuevo Imperio, hasta el punto de que tal carencia de detalles concretos, suscita a veces en los historiadores que se dedican a recoger *acontecimientos* un estado intelectual de rabiosa decepción. En efecto, hay científicos que piensan que un texto que no evoca hechos o cosas concretas no es más que *charlatanería*.

64. Lefebvre, *Tombeau de Pétosiris* I, pp. 82, 101.

la justicia, he detestado la iniquidad; he conocido aquello de lo que vive (Dios), aquello en lo que él se complace...

No son éstos más que algunos aspectos de la expresión de lo sagrado en la civilización egipcia. Esta realidad ha jugado un papel tan importante en la vida de este pueblo que bien pocos aspectos de la vida cotidiana han escapado a su irradiación. Cuando un hombre toma conciencia de lo que es verdaderamente lo sagrado, ya no puede escapar a su poder. La religión ha tenido sobre los egipcios, como ya señalaban Herodoto, Diodoro y los escritos herméticos[65], una influencia considerable. Y como los habitantes del valle del Nilo estaban dotados de un sentido estético extremadamente desarrollado, han sabido traducir su sentimiento de lo sagrado en la literatura, la arquitectura y las artes plásticas de una manera espléndida, que todavía hoy suscita nuestra admiración.

65. *Corpus hermeticum*, *Asclepius*, (Festugière ed.), col. Budé, II, pp. 326-328, especialmente.

ESTUDIO ANTROPOLÓGICO DEL DERECHO FARAÓNICO

Aristides Théodoridès

Situación del problema

El régimen faraónico ha sido definido[1] como una «autocracia de derecho divino», en la que predominó siempre lo *sagrado*, de tal modo que el individuo, que vivía «en relación constante con los espíritus», se encontraba «subordinado a la comunidad» para siempre, con el deber de mostrarse «imbuido de un respeto filial hacia la tradición». El derecho no podía ser, según esta explicación, más que una manifestación de sumisión a los grupos todopoderosos, lo que excluiría el desarrollo de la persona. En estas condiciones, hablar de *derechos* individuales, y sobre todo de *individualismo* jurídico, sería simplemente una aberración.

Por el contrario, el análisis antropológico del problema pretende considerar el carácter *sagrado* del hombre en la concepción egipcia del mundo, y del poder como fuente de promoción que le hace titular de auténticos *derechos*. Se trata, además, de poner de manifiesto cómo dichos derechos han sido garantizados por la organización estatal.

Deberemos, pues, centrar nuestra atención en la idea que los egipcios se hacían del *hombre* y en las consecuencias que para el derecho se derivaban de esta concepción. No insistiremos sobre los detalles de técnica o nomenclatura cargados de categorías jurídicas, e igualmente dejaremos a un lado los aspectos históricos del derecho faraónico. Una sociedad, se ha dicho, se define por sus vértices; nos atendremos a ello, sin detenernos en eventuales regresiones ni en particularismos; ni tampoco en las épocas de disgregación del poder ni en las fases de

1. A. Moret, *Le Nil et la Civilisation égyptienne*, 1937, p. 548.

reconstrucción de la centralización. Intentaremos clarificar la cualidad y la extensión de los derechos reconocidos a los egipcios mediante el examen de documentos significativos del Imperio Antiguo, del Imperio Medio y del Imperio Nuevo.

Los hombres, «rebaño sagrado» de la divinidad

Desde esta perspectiva, hay un texto bien conocido que llama de entrada nuestra atención, aunque proceda de un ámbito particular, o más bien por ello mismo (es decir, no oficial). Nos referimos al pasaje del *Papyrus Westcar*[2] que nos muestra a Kheops, el constructor de la gran pirámide, considerado un modelo perfecto del despotismo antiguo, en su impaciencia por ver en acción a un *burgués*, del que se decía que podía colocar de nuevo en su sitio una cabeza cortada. Pero éste, invitado a hacer su experiencia con un condenado a muerte, se niega rotundamente: «¡No, ciertamente, con un *ser humano*, oh mi soberano y señor!». Esta fórmula ha sido interpretada recientemente por Claire Lalouette, que ve en ella un «testimonio del gran respeto que siempre ha experimentado el egipcio por las criaturas animadas, obras de Dios». Es preciso, sin embargo, restringir su alcance, pues sólo a los humanos concierne la expresión reseñada. Parece más apropiada la explicación del profesor Georges Posener[3], pero a condición de incorporar ciertos matices. Posener ha estimado que se trata en realidad de un rey que «se muestra despreocupado por la dignidad humana y recibe una lección de moral de un plebeyo». Pero ¿puede hablarse realmente de *dignidad* cuando se trata de un condenado a muerte, que probablemente es un asesino y sin duda un criminal, puesto que el rey mismo ha tenido que intervenir en el caso? Se deduce que es por su condición de *hombre* por lo que debe ser objeto de un cierto respeto. Pero ¿cómo es que va a ser ejecutado? Es preciso inferir de ello que el propio soberano está obligado a someterse a ciertas formas, a una estricta reglamentación, y que no se trata, pues, o al menos no exclusivamente, de un problema de ética. Las operaciones son de orden jurídico-social, y en ellas están incluidas, ciertamente, nociones de moral, pero lo esencial es que haya una estructura, un procedimiento, que es una garantía para los que se someten a la acción de la justicia. El burgués ha frenado al rey en sus intenciones, enunciando un principio absoluto: «no con un ser humano»; lo confirma por los hechos tomados en su generalización negati-

2. *Papyrus Westcar*, 8,15-17 [=Sethe, *Lesestücke* (30,23-31,2)], texto que fue redactado en el Imperio Medio. Cf. G. Lefebvre, *Romans et Contes égyptiens de l'époque pharaonique*, 1949, pp. 70 ss.; Claire Lalouette, *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte*, 1987, II, pp. 177 ss.
3. G. Posener, *Littérature et Politique dans l'Égypte de la XIIe dynastie*, 1956, pp. 10 ss.

va, y lo justifica con la referencia a la transcendencia: «Sabe que nunca se ha ordenado hacer una cosa semejante al *rebaño sagrado*».

Hacer una cosa semejante, significa arrogarse el derecho de infringir la regla para permitirse una transgresión[4]; es la regularidad contenida en la palabra egipcia *maat* («orden»-«equilibrio»-«justicia»-«verdad») lo que permanece como elemento subyacente a toda la escena.

Y sin embargo, en nuestra opinión, el rey cuya personalidad queda devaluada en este texto de tendencia satírica, no debe ser colocado «entre los malvados». No ordena cortar brutalmente la cabeza de un personaje de la corte, por ejemplo, y no se enfada en absoluto con el burgués que se opone a sus espontáneas intenciones. Por añadidura, ha ordenado hacer venir a «*el* prisionero» (no hay más que uno), y si está al corriente es porque ha estudiado el caso para poder «decidir la pena». ¿Y quien sabe si no ha sido su ingenuidad, conforme a la atmósfera del relato, lo que le ha hecho albergar la idea de verle recuperar su cabeza? El prisionero se ha degradado, ha faltado a su dignidad, pero sigue siendo *hombre* antropológicamente hablando, y si debe ser ejecutado, lo será sin convertirlo en objeto de espectáculo público para la corte. No se juega con un ser humano, ni siquiera con un condenado a muerte. El rey, impulsivo, febrilmente agitado, impaciente por asistir a una operación mágica, sigue siendo nominalmente *rey*, sin duda, pero se degrada también: falta a la soberana dignidad que debe encarnar el monarca.

El *burgués*, por su parte, es perfectamente representativo de la figura del *hombre*. Una parte precedente del texto nos informa de que es rico e instruido; presumimos que es igualmente un hombre versado en leyes[5]. ¿Cómo podría pretender, si no, que nunca se había contravenido el principio en cuestión? En cualquier caso, así lo declara al rey, y éste no lo niega. El burgués está seguro de sí, por el hecho mismo de sus derechos, que existen incontestablemente. El soberano se muestra dócil: la experiencia se hará con un ave o un bóvido. Pero si se habla así de un rey, enfrentándolo de manera patente con un *hombre* fiel a las leyes, cabe pensar que el texto constituye una crítica cuyo objeto, más que la institución real, sería la propia persona del monarca. Esto implicaría un mínimo de libertad de expresión[6], otro

4. A lo que le induce el deseo intenso de distraerse ordenando hacer ejercicios de «magia», (*hekau*), como nos muestra el texto.

5. En toda sociedad organizada la *burguesía* siempre ha estado vinculada a las estructuras legales, que salvaguardan sus derechos.

6. Cf. A. Théodoridès, «Libertés et Coutumes dans l'Égypte pharaonique», en *Coutumes et Libertés*, Montpellier, 1988, p. 236.

derecho de importancia. Sin embargo, puesto que se trata de una sátira, lo que implica una posible deformación de la verdad, esta misma deformación podría reflejarse sobre los derechos que suponemos existieron. Es en consecuencia indispensable tratar de confirmar y elucidar, si es que ello es posible, el concepto de *hombre* titular de derechos, así como la noción —capital— de *orden* y *regularidad* que es inherente al texto. Veremos que es en efecto así y que la *dignidad* se adquiere por la práctica ejemplar de *maat.*

El «buen pastor» regio

El punto fundamental que debemos retener por el momento es que si los hombres deben ser objeto de consideración, es porque forman un «rebaño *sagrado*». El término egipcio *shepsy* debería traducirse más bien por noble, venerable, elegido; pero se lo suele traducir por «sagrado» teniendo en cuenta el texto paralelo de las *Instrucciones a Mérikarê*[7], del cual se deduce que el hombre ocupa verdaderamente un lugar privilegiado en la creación por voluntad expresa de la Providencia:

> Están bien dirigidos los hombres, el rebaño *divino* (literalmente: «del dios»); Él ha hecho el cielo y la tierra para ellos; ha apaciguado su sed con el agua y ha creado el aire para dar vida a su nariz. Ellos son su propia imagen salida de su carne... Brilla en el cielo para ellos; ha hecho para ellos las plantas, los animales, los peces... Lloran, y él (los) oye... Ha hecho para ellos *hekau* (traducido por «magia») para que les sirva de arma, a fin de rechazar el brazo (la acción) de los acontecimientos adversos.

Ahora bien, el rey es el delegado del demiurgo sobre la tierra; debe ser, como él, un «buen pastor»[8]. Su misión, perfectamente definida, es cuidar de los hombres. Veremos que cumplirla no consiste tanto en satisfacer las necesidades vitales cuanto en inculcar el sentido de lo *humano*. Percibiremos, en tal sentido, la amplitud de visión del rey al dirigirse a su visir recientemente designado.

Desde el punto de vista religioso —como ha puesto de relieve Jean-Marie Kruchten al estudiar los *Anales de los sumos sacerdotes de*

7. *Mérikarê*, pp. 130 ss. (ed. Aksel Volten, pp. 73 ss.). El texto nos expone que el demiurgo ha actuado como Providencia para los hombres y todo lo ha hecho pensando en ellos, pero no pudo evitar que hubiera mal en el mundo (lo que no conviene a los hombres); la Providencia lo ha previsto poniendo a su disposición *hekau*, que es, pues, una fuerza natural y no diabólica; los hombres se servirán de ella para ayudarse en la construcción de su propio bien.

8. Véase D. Müller, «Der gute Hirte»: *Zäg Spr.* 86 (1951), pp. 126-144; A. Barucq-F. Daumas, *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne*, 1980, p. 189.

Karnak[9]—, el visir, una vez en posesión de su cargo, tiene acceso, como el rey, al Santo de los Santos, lo que le procura el supremo privilegio de penetrar en el mundo de lo *sagrado* y hacerse una luminosa idea de la verdadera realidad de las cosas, y en particular de la transcendencia de *maat*.

Pero en la tierra, en el medio político-económico-social, es el rey el que interpreta a *maat* como sólo él puede hacerlo. El célebre visir Rekhmire cuenta cómo, en el momento de su promoción, Thutmosis III le habló con autoridad: «Actúa *como yo te digo* y *maat* estará en su sitio»[10].

Así pues, las instrucciones dadas por el rey constituyen la ineluctable base del comportamiento del visir y, a través de éste, de los miembros de su administración y de los hombres en general.

La sebayt *real: «Instrucciones» del Jefe del estado al Jefe de la Administración*[11]

El *tchaty* (que traducimos habitualmente por «visir») era, podría decirse, el primer ministro de Su Majestad faraónica y ministro de justicia, así como jefe de toda la Administración. Recibe del rey instrucciones que ponen de manifiesto su papel eminente en el ámbito de la Justicia. El ejercicio de la misma debe basarse en tratar a los súbditos como *hombres*, de forma que éstos, a su vez, puedan también considerarlo como tal. Se advierte el sentido profundo del término «hombre», cargado de una bilateralidad de hecho.

El rey define el cargo de *tchaty* por su importancia institucional, por las dificultades y las responsabilidades que lleva consigo: «Vela por la función del *tchaty* —recomienda— y muéstrate vigilante en todo lo que se hace, pues representa la estabilidad de todo el país». Esta estabilidad, como se comprenderá, es un resultado del *equilibrio* que el visir hará realidad gracias a una práctica sensata de la Justicia.

No le será fácil al visir —ahí radica la mayor dificultad— mantener su independencia e imparcialidad ante dos grandes grupos socia-

9. J. M. Kruchten, *Les Annales des prêtres de Karnak (XXI-XXIIièmes dynasties) et d'autres textes contemporains relatifs à l'initiation des prêtres d'Amon*, 1989, pp. 163 ss., 245 ss.

10. *Rekhmirê, Biographie*, 10 [=*Urk.*, IV, 1074, 14-15]; N. de Garis Davies, *The Tomb of Rekhmirê at Thebes*, 1943, p. 80, lám. XI.

11. En la tumba de Rekhmirê [=R. O. Faulkner: *J. Eg. Arch.*, 41 (1955), pp. 18-29]. Se está de acuerdo en admitir que el original se remonta al Imperio Medio (comienzos del segundo milenio a. C.). Cf. M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature* II, 1976, pp. 21-24; A. Théodoridès, «Des Instructions données par Pharaon sur l'exercice de la Justice», en *Hommage à Henri Van Effenterre*, 1984, pp. 55 ss.

les, los Consejeros de la Corona, que saben imponer su fuerza, y la población, a la que no debe tratar con desprecio.

De ahí derivan los necesarios requisitos de lealtad a la Corona, y sentido de la igualdad de todo el pueblo en el respeto a la legalidad. Es indispensable que el *tchaty* juzgue «todas las cosas (o causas) conforme a las disposiciones de la ley», y al mismo tiempo, «según la rectitud que le es propia», siendo el objetivo «dar a cada uno sus derechos», cuidando de que se lleven a la práctica las decisiones tomadas. En caso contrario, su actividad será sancionada (por la autoridad real, se entiende). Es notable que el rey no se plantee como el origen implacable de las prescripciones. Implícitamente no hace más que transmitir las aspiraciones de la población. La opinión pública parece, en efecto, haber sido influyente, pero no es posible imaginar sus efectos reales a causa de las lagunas existentes.

El nervio de toda la actividad debe consistir, como ya hemos señalado, en la determinación de *maat*[12], cuya esencia nos es revelada por el rey sirviéndose de un ejemplo conservado en los archivos: un *tchaty* anterior desfavorecía sistemáticamente a los miembros de su familia a fin de no parecer parcial. Pero esto, explica el soberano, «es más que justicia» (*maat*), que fundamentalmente debe ser entendida, en definitiva, como una justa medida, una decisión bien equilibrada en todas las cosas. Lo que cuenta, como ya se ha dicho, es que «a cada uno se le otorgue *su* derecho. Tras haberse expresado *teóricamente* así, el rey ordena al *tchaty* «actuar en consecuencia». Con este objetivo, le exhorta a encontrar un tratamiento igual para todos («considerarás al que te es conocido de igual modo que al que te es ajeno»); cuando las demandas no son admisibles, pues hay reglas que presiden su aceptación, es preciso mostrarse humano (benevolente, paciente): el demandante debe sentir que es tratado como un hombre. El magistrado tiene además el deber de justificar toda desestimación, satisfaciendo la dignidad del demandante y dejando a un lado el propio orgullo. «(No) desestimarás su petición (sino) tras haberle explicado las razones de la negativa».

Desde el punto de vista penal, si existe una infracción, habrá también una pena, pero debe ser «de manera regular» (basada en la ley)[13], y de una forma humana, haciéndose temer con medida, y sa-

12. *Maat*, insistimos en ello, no está acabado: es preciso establecerlo en función de las circunstancias; exige una continua atención y perspicacia.

13. No hacemos sino aludir al Derecho penal, para el cual nos remitimos a nuestra contribución al *Recueil Jean Bodin*, de la que ofrecemos aquí una síntesis: «La venganza privada es inconcebible (en este Estado centralizado); no hay sistema de compensación (o de venganza). Todo delito perturba el orden público, que el Poder debe salvaguardar; y es el Poder el que por vía de sus órganos judiciales, persigue (sobre denuncia, salvo en los casos graves), juzga, castiga y aplica las

biendo que por encima de todo *maat* es lo más importante. La *dignidad* (o el prestigio o la autoridad) de un magistrado reside en su práctica de *maat*.

Además, «si un hombre se hace temer excesivamente, y hubiera en él algo injusto, *conocido por los otros*, éstos no podrían decir de él "es un hombre"» (son ellos los que valoran y tienen por tanto el derecho de hacerlo). Destaca en el pasaje, lamentablemente sin ninguna precisión, que incumbe al rey interpretar esta opinión, actuando con rigor: «Sabe que un hombre (aunque sea el visir) se mantiene en su función si juzga las causas conforme a las instrucciones que le son dadas».

Añadamos que en este texto, el primer secretario del *tchaty* es llamado «escriba de la justicia» (*maat*), como si para la opinión pública la persona del magistrado fuera la encarnación misma de la Justicia. De todos modos, ésta debe ser administrada públicamente (permitiendo sin duda la consulta de los archivos), pues el *tchaty* es «aquél que debe practicar *maat* ante toda la población».

Posibles extractos de códigos

Las instrucciones regias constituyen una *sebayt* coherente (es decir, una *enseñanza* o una *doctrina*; se traduce incluso a veces por «sabiduría» cuando los preceptos son más elaborados); es metódicamente concebida diferenciando el aspecto teórico de la *práctica*, donde sólo encontramos directrices generales. Se ha señalado la gran importancia dada al *hombre*, que debe ser lo contrario de un ser despreciable, y que en consecuencia no puede no estar provisto de derechos en la sociedad perfectamente organizada del Egipto antiguo. Hemos visto que el visir debe actuar de forma que cada uno tenga sus derechos, pero el contenido de los mismos se nos escapa. Nos hubiera sido necesario, aparte de la *sebayt* abstracta, poder consultar algún código de leyes. No lo poseemos, e incluso se ha sugerido que no lo había por la sencilla razón de que no existía derecho en el antiguo Egipto. Sin embargo, hay indicios suficientes que demuestran lo contrario. Existen textos con extractos que son otras tantas pruebas, procedentes incluso de un código de procedimientos, y también de un código penal, como lo ha puesto de manifiesto William C. Hayes.

penas. Pero como la centralización debe ser conciliada con el individualismo, lo que equivale a decir con el valor de las personas y los derechos que le son reconocidos, es importante que no haya tampoco infracciones sin leyes, ni retroactividad ni responsabilidad de terceros en materia penal, ni responsabilidad colectiva o familiar».

He aquí un ejemplo de prescripción procesal[14]: «Cualquiera que dirija una demanda al visir relacionada con los campos, será convocado por éste, que se informará, además, por medio del director de campos y de los consejeros del catastro. (El visir) dispondrá de un plazo de dos meses para los campos (del demandante) situados en el Alto y el Bajo Egipto; por lo que atañe a los campos próximos a la capital o a la residencia (regia), el plazo de que (el visir) dispondrá es de tres días, para dictaminar según las disposiciones de la ley. Concederá audiencia al demandante de conformidad con esta misma ley que tiene en sus manos»[15].

Los extractos del código penal mencionado[16] ponen de relieve la noción de proporcionalidad de la pena respecto a la gravedad de las infracciones: existe una ley que se aplica a «quien ha huido sin haber cumplido su tarea»; otra relativa «al desertor»; otra referida también a «la deserción premeditada», que incluye un subapartado para el caso de que tal deserción fuese «superior a seis meses». Una última ley citada hace referencia a los «condenados que se han evadido de la prisión» (o de la «Gran prisión»).

Los artículos conocidos de los códigos son siempre favorables a los sometidos a juicio, como lo confirma también por otra parte, en relación al derecho administrativo, este otro pasaje de la tumba del visir Rekhmirê[17]:

> El visir deberá escuchar las explicaciones de cualquiera que haya faltado en cualquier servicio, y quien (entonces) no repare la falta (que ha cometido), será, después de oídas las circunstancias (por el visir), consignado en el registro de los delincuentes que se guarda en la Gran prisión... Si el caso se presenta de nuevo, (la Administración) deberá comunicar y transmitir (como información al visir) que él (el funcionario inculpado) se encuentra (ya inscrito) en el registro de los delincuentes, indicando la razón por la cual ha sido consignado en dicho registro, conforme a su delito.

Se espera, pues, a la repetición de la falta, a fin de castigar entonces en consecuencia.

14. Referido en *Rekhmirê, Obligations*, 17-19 [=Davies, *op. cit.*, I, pp. 91-92, lám. CXX]. Cf. W. Helck, *Zur Verwaltung des Mittleren und Neuen Reichs*, 1958, p. 34; A. Théodoridès, «A propos de la loi dans l'Egypte pharaonique»: RIDA (1967), pp. 145 ss.; G. P. F. Van der Boorn, *The Duties of the Vizier. Civil Administration in the Early New Kingdom*, 1988, pp. 146 ss.

15. El rollo de las leyes que tiene a su disposición, a fin de consultarlo en la audiencia.

16. Véase W. Hayes, *A papyrus of the Late Middle Kingdom in the Brooklyn Museum*, 1955, pp. 47 ss.

17. *Rekhmirê, Obligations*, 13-15 [=Davies, *op. cit.*, I, p. 91; II, lám. CXX]; W. Helck, *Zur Verwaltung des Mittleren und Neuen Reichs*, cit., pp. 33-34; Van der Boorn, *The Duties of the Vizier. Civil Administration in the Early New Kingdom*, cit., pp. 146 ss.

Fundamento del derecho civil

En lo que atañe a este derecho propiamente dicho, no encontramos más que algunas indicaciones dispersas, la más importante de las cuales (la pieza fundamental sobre la que se injertan algunas leyes más particulares que recordaremos de pasada) es ésta: Faraón ha dicho: «Que cada uno disponga de sus bienes como quiera»[18]. Deberemos precisar quién es *cada uno* y si *disponer* significa verdaderamente, como ahora lo entendemos, tener un dominio absoluto sobre los bienes. En cuanto a estos bienes y a cuál sea su naturaleza ¿son estrictamente personales, en el seno de la familia y la sociedad? ¿Hay limitaciones a su utilización? Como los códigos no nos proporcionan estas informaciones, debemos recurrir a documentos relativos a casos concretos (que no son numerosos).

Acta de fundación de un dignatario del Imperio Antiguo

El documento más antiguo que poseemos (hay textos documentales conocidos de períodos anteriores pero simplemente por alusiones) es el del *Dignatario de la Corte de Kefrén*, como habitualmente se le designa[19]. Este alto dignatario ha recibido del rey unas tierras, que constituye personalmente en fundación para la organización y el mantenimiento de su culto funerario. Este culto no es, pues, obligatoriamente asumido por los hijos o más particularmente por el mayor, como a menudo se ha afirmado. No hay *sacra* a que los herederos estén obligados. El culto es estrictamente individual y lo organiza el interesado con personas, ajenas a la familia, que quieran encargarse de ello, sin estar necesariamente vinculados a las funciones religiosas, pues se trata únicamente de mantener la tumba y realizar las ofrendas convenidas en honor al difunto; es erróneo traducir *hem-ka* («servidor del difunto») por «*sacerdote*-funerario», pues su misión no tiene nada de religioso y menos aún de carismático.

La fundación o conjunto de bienes destinados a un fin determinado, no constituye una persona moral, no tiene personalidad jurídica: no existe más que en la medida en que haya personas físicas que reciben de forma indivisa el fondo constitutivo. Se trata pues, jurídicamente, de donaciones modales hechas a estas personas, que aceptan el compromiso. Estamos verdaderamente ante un acuerdo consciente de la voluntad de las partes. Y como la fundación es, por definición, *per-*

18. *Papyrus Turin 2021*, II, 11 [RIDA (1970), p. 193]; y estatua esteléfora *Caire C.G. 42208*, 14-15 [=Chr. d. Eg., LX/119-120, 1985, pp. 333 ss.].
19. Cf. RIDA (1977), p. 25, y bibliografía.

petua, con vistas al mantenimiento perpetuo del culto del difunto, los contratantes no son propietarios, pues tienen la obligación de transmitir la parte del fondo gravada con la obligación de servir al culto[20].

Los términos iniciales están perdidos en una laguna del documento, pero se deduce con claridad de lo que se conserva que el acta de fundación está contractualmente concluida, poniendo sus bienes el fundador en previsión de las prestaciones que los socios, y posteriormente sus herederos, tendrán que proporcionar; y para que no haya confusión, duda o incumplimiento de los acuerdos, tendrán que dar su conformidad, según queda expuesto, a todas las prescripciones (literalmente todas las «órdenes») que se expresan al respecto.

El texto detalla la noción de asignación y las consecuencias jurídicas de su carácter perpetuo: el fondo es declarado inalienable e indivisible. El propietario descarta explícitamente los dos modos posibles de enajenación[21]. Ésta podría hacerse a título oneroso; queda prohibida en favor de cualquiera. Lo mismo ocurre con la enajenación a título gratuito operada por acta de disposición en favor de cualquiera (una enajenación de bienes no es pues concebida únicamente en el seno de una familia o de un grupo social).

Siendo los derechos individuales, todos los miembros de la familia son titulares de los mismos derechos, y todos los hijos, varones y mujeres, heredan por partes iguales de padre y madre tomados separadamente, a tal punto que no existe un término para designar la pareja de *padres*. Así, a fin de mantener la cohesión de los bienes de la fundación, es preciso prohibir la división de los fondos a la muerte de los *sacerdotes-funerarios*: cada uno de ellos, separadamente, deberá elaborar un acta de disposición[22] a fin de impedir la división de su parte de bienes transmisibles; lo hará en favor de «uno de sus hijos, aquél que prefiera» (el derecho de primogenitura no es de rigor), al cual corresponderá, pues, su parte indivisa del fondo con los rendimientos de la misma, que formará parte de su patrimonio, a condición, evidentemente, de que asuma la condición de *sacerdote-funerario*.

Está claro en estas condiciones que los *sacerdotes-funerarios* disfrutarán el usufructo de los bienes constitutivos de la fundación. Es este derecho de usufructo de los fondos lo que será transmitido; dicho de otro modo: un derecho de propiedad desmembrado. Un texto más reciente nos precisa en el mismo orden de ideas que un *sacerdote fune-*

20. Se trata de una sucesión perpetua, que no tiene nombre especial en la lengua egipcia.

21. Para el acto de *imyt-per* (y bibliografía) véase RIDA (1970), pp. 137-147; 176-182; RIDA (1977), pp. 27; 59; RIDA (1990), pp. 20-22.

22. En la «Introducción» a *Contrats d'Hâpidjefa* [=Siût, 272=Sethe, 92, 22-23]; para estos *contratos*: RIDA (1971), pp. 109-272.

rario no puede ser más que un *usufructuario* del fondo, a saber un *wnmw - n sbin.n.f.*: «alguien que *come* (los frutos del fondo) *sin poder dañar* (dicho fondo)», en el sentido de enajenarlo, pues no tiene, por decirlo así, derecho de *abuso*.

Constatamos que no son las ideas religiosas las que moldean el derecho, sino que, al contrario, el culto funerario es expresado en términos de derecho. Es patente que el derecho existe; no hay por qué inventarlo. Se utiliza para regular actos y situaciones; se administra conscientemente con sus particularidades. Es indispensable para ello que se reconozcan los derechos de las personas de una y otra parte, pues, como se deduce con claridad de los documentos, se trata de actos bilaterales.

Ciertamente, no siempre se utilizan términos científicos, como la palabra egipcia para *usufructo*, que es admirable desde el punto de vista jurídico, reforzada por elementos semánticos apropiados, y que está atestiguada desde el Imperio Antiguo. Cabe preguntarse si el fundador, el gran dignatario del reino, que debía conocer las abstracciones y utilizarlas con conocimiento de causa, no recurriría a expresiones más corrientes, más concretas, cuando estaba en contacto con personas de menor desarrollo cultural.

Hasta aquí ha sido siempre un dignatario el que era titular de unos derechos personales de los que hacía uso a *su* voluntad. Pero ¿ocurría lo mismo con la gente común? Para responder, consideraremos el *mojón* del Imperio antiguo[23].

Acta de venta concluida entre gente común

Un obrero de la necrópolis de Gizeh ha comprado una casita a un escriba del lugar, pero no ha podido ocuparla todavía porque el vendedor no la ha vaciado. Lleva su denuncia sobre el tema ante el Consejo local y recuerda con este motivo el modo de adquisición y legitimación de la operación. En particular ha «dado por ella» (la casa) diez *shât*, en objetos que totalizan este valor. No se tiene prueba de la existencia de metal moneda, pero existe una medida común de evaluación en el seno de la Administración. Se puede así hablar de acto de *venta*, puesto que hay un elemento intermediario, una unidad de medida, que sirve para evaluarlo todo. La fase del trueque está superada. Una *shât* debía corresponder a un peso definido de oro (el oro servía de patrón en aquella época; más tarde será la plata).

23. A. Théodoridès, «L'Acte (?) de vente d'Ancien Empire (26e s. av. J.-C.)»: RIDA (1979), pp. 31-86.

El vendedor ha reconocido su culpa y se ha comprometido solemnemente a regularizar la situación y a resarcir al comprador perjudicado (se tenía clara conciencia de una obligación contractual). En cuanto al Consejo que había supervisado el acuerdo, está compuesto por miembros de la Administración del lugar. Los testigos son trabajadores: un carnicero, dos albañiles y un miembro de un grupo sacerdotal, un cantero y tres *sacerdotes-funerarios*. La capacidad jurídica de estos trabajadores es manifiesta. Tienen plena libertad para poseer, adquirir, enajenar, promover acciones judiciales, servir de testigos y también —indicio de un procedimiento que les pone en pie de igualdad con los otros— prestar juramento «por la vida del rey» en compromisos adquiridos para el futuro, y ello sin ser colocados bajo la tutela de nadie, ni asistidos en juicio por nadie, ni avalados por miembros de su familia, y menos aún por miembros de *clanes* o agrupaciones ajenos al problema.

El acta no nos muestra nada que no sea de estructura administrativa o judicial; ninguna intervención extrínseca (mágico-religiosa) se advierte. El documento no atestigua tampoco ningún formalismo innecesario: las operaciones son de naturaleza institucional y como tales debían estar regidas por reglas de derecho.

Ciertamente la situación a la que aludimos no nos informa sino parcialmente del procedimiento; pero si hubiera sido la magia o el ritual o los poderes religiosos los que hubieran creado el derecho de la época, serían fórmulas que exteriorizaran estas prácticas las que habrían sido reproducidas; sólo ellas habrían dado fe y habrían justificado el derecho, y las habríamos encontrado en cada línea, y ciertamente al final, para consolidar el tenor del documento. No hay absolutamente nada de eso.

Así pues, el derecho en el Imperio Antiguo faraónico aparecía marcado por un indiscutible individualismo, ya que los titulares actúan personal y voluntariamente, sin referirse ni valerse de autorizaciones que emanan de miembros de la familia o de otros grupos sociales y sin estar colocados bajo el poder de superiores de hecho, ni de ninguna jerarquía. No hay nadie entre ellos y el estado unitario centralizado.

Acta de disposición de un sacerdote

He aquí ahora un acta referente a un miembro de la clase media, que pertenece a una categoría superior del sacerdocio. El documento data del Imperio Medio (siglo XIX a.C.)[24]. Nuestro sacerdote ha recibido

24. *Pap. Kahoun I, 1* [=ed. Griffith, 1898, pll. XII-XIII; Sethe, *Lesestücke*, 90-91]. Cf. RIDA (1960), pp. 61 s.; (1961), pp. 41-57; (1977), pp. 32-37 (y bibliografía).

bienes de un hermano, sin que sepamos exactamente con motivo de qué, pero lo que importa es lo que ha hecho con ellos: «Yo promuevo —plantea— un acta de disposición en favor de mi esposa [...], concerniente a todos los bienes que me ha donado mi hermano [...] con cada objeto en su lugar en todo lo que él me ha dado» (no ha aportado modificaciones catastrales, por ejemplo). Y ella, por su parte, los dará a quien quiera, a aquél que prefiera de entre todos los hijos que traiga al mundo para mí».

Está imperativamente estipulado que ella deberá ajustarse a la voluntad *de él*. Los bienes de los que dispone deben formar un todo indivisible que él desea en consecuencia sean transmitidos a un solo hijo. Ella podrá elegir a éste (varón o mujer), pero, en estas condiciones, no se convierte en propietaria con la misma libertad del marido, como hubiera implicado la libre disposición de los bienes. La voluntad del marido le ha privado de este derecho. Diríamos que se trata de una substitución fideicomisaria.

El marido añade, para acentuar el afecto por su esposa, que quiere ser enterrado en su tumba «con» ella, «prohibiendo a cualquiera que se oponga a ello». Como las tumbas son individuales, concede así a su mujer un derecho específico de uso gratuito que parece ilimitado. No declara que *da* una parte de su tumba a su mujer, pues los herederos de ella habrían podido en tal caso reivindicarla. Es un derecho real, puesto que lo ejerce frente a cualquiera, pero un derecho sólo de propiedad parcial.

Alude también a una casita, situada probablemente en el campo, que su hermano había construido para él: «mi esposa la ocupará —prescribe— y estará prohibido a cualquiera desalojarla de ahí». Se trata esta vez de un derecho de habitación, de una posesión perfectamente en regla pero temporal. Cuando ella muera, la casa se reintegrará al patrimonio de él, sobre el que quizás habrá expresado alguna otra voluntad personal. Es importante constatar hasta qué punto las decisiones de un ser humano son significativas y determinantes.

Ello no impide que sobre la mujer recaiga una serie de disposiciones limitativas. Así es como el marido lo quiere en este caso. Pero la mujer egipcia no está legalmente en situación de inferioridad. Tiene sus bienes propios, de los cuales es dueña y señora; dispone de ellos con total libertad, al punto de hacerlos administrar en ocasiones por su marido, considerado en tal caso como administrador responsable ante ella[25].

25. «Propriété, gérence et mandat dans le Papyrus Berlin 8523»: RIDA (1963), pp. 91-113.

Una mujer, legataria universal de su marido

Pero no es menos cierto que la mujer no fue sino una legataria particular de su marido. Es ése el efecto de otra regla de derecho, en virtud de la cual los hijos tienen una reserva sobre los bienes de sus padres (ignoramos la cuantía de la cuota indisponible). Cuando no hay hijos, el hombre tiene perfecto derecho a hacer de su mujer su legataria universal. Es la consecuencia lógica de este estado de derecho. Así aparece en el *Papiro de las Adopciones* (del siglo XII a.C.)[26].

El matrimonio era un contrato, que quedaba cerrado en el momento en que los consortes constituían una comunidad de bienes (o haber conyugal). El hombre participaba con los dos tercios y la mujer con el resto; correspondía al hombre administrar los bienes comunitarios y repartir los bienes gananciales en proporción a lo aportado. En una familia, una esclava, que era un bien ganancial de la comunidad familiar, había dado nacimiento a tres hijos (obra evidente del marido). La esposa tenía derecho a un tercio de la esclava y de los productos de la esclava, es decir, a uno de los tres hijos.

Pero a la muerte del marido, ella adopta a los tres, al tiempo que el hermano de ella se casa con la mayor. Aprovechemos para recordar que desde el momento en que existe matrimonio de un esclavo o una esclava con una persona libre, el esclavo o la esclava quedan liberados. Ocurre lo mismo en el caso de adopción de esclavos; en el caso que nos ocupa, ha bastado con que su dueña declarase «los hago hijos míos» y la liberación se ha operado automáticamente a consecuencia del cambio aportado al *status* familiar de los hijos, lo que equivale a decir a su estado civil, con efectos patrimoniales. Sin embargo, la mujer no habría podido hacerlo, como sabemos, más que en lo que atañe a uno solo de los hijos, a no ser que el marido hubiera otorgado mayores derechos a su mujer. Y de hecho ésta, ante el Consejo que ha registrado su declaración de adopción, ha comenzado por presentar el testamento que su marido había redactado en su favor, y según el cual él le transfería «*todos* sus bienes». Le estaba permitido actuar de este modo porque no tenía descendientes; y el papiro nos transmite expresamente una de las cláusulas del testamento: «Transmito a mi mujer todos los bienes adquiridos con ella». La esposa tenía, pues, desde ese momento, perfecto derecho a disponer como quisiera de los tres hijos. El conjunto es perfectamente coherente.

26. S. Allam, «Ehe»: *Lex. der Aeg.*, I, 1975, cols. 1.162-1.181; E. Brunner-Traut, *Frühformen des Erkennens am Beispiel Altägyptens*, 1990, p. 84: «El matrimonio se base exclusivamente en el acuerdo de ambos contrayentes en la voluntad de vivir juntos y tener hijos; el acto jurídico matrimonial, consecuentemente, es de tipo declaratorio y establece una institución de carácter puramente secular. En ningun modo se trata de un sacramento y carece de toda ceremonia».

Y el marido añade todavía: «Hago esta transmisión de mis bienes a mi mujer ante mi hermana aquí presente (hermana que es su heredera legítima)». Lo que significa que si no hubiera hecho testamento, sus bienes habrían pasado a un colateral. La esposa, en efecto, no es legalmente heredera de su marido, pero puede serlo si éste levanta un acta de disposición en tal sentido. La voluntad del disponente es determinante.

En cuanto a ella, una vez los ha adoptado, se convierte en madre de tres hijos destinados a ser sus herederos. Pero entonces, el hermano —por el que ella experimentaba un afecto tanto mayor cuanto que desde la muerte de su marido le era muy útil administrando sus bienes— habría quedado apartado de la herencia (todo lo más habría podido legarle la pequeña cuota disponible). Así pues, ella toma entonces una tajante decisión: lo adopta también a él. «Hago de él un hijo mío, exactamente como ellos [...] y se dividirán todos mis bienes entre mis cuatro hijos, siendo Pediu uno de ellos», lo que demuestra que sus intenciones son, ante todo, patrimoniales.

El testamento de la mujer de un obrero conteniendo cláusulas de negación de herencia

Naunakhte era la mujer de un obrero de la necrópolis tebana (en el siglo XII a.C.). Había heredado bienes de su primer marido, muerto sin descendencia. Ocho hijos habían nacido de su segundo matrimonio. Los había ayudado a todos a salir adelante, pero ahora que se ha hecho vieja se queja de la ingratitud de algunos, y decide castigarlos testamentariamente. El interés del documento radica en que nos demuestra que una mujer puede disponer de sus bienes de forma completamente libre, tal como ella determine, llegando a la negación de herencia. Expresa su voluntad con firmeza, sin apoyarse en ninguna ley ni en ningún reglamento; es ella la que valora y decide[27]:

> He educado a estos ocho hijos y les he dado una dote como se hace con las personas que están en su situación [...] pero me he hecho vieja y ellos no se ocupan ahora de mí. A aquéllos que han cogido mis manos entre las suyas, les daré mis bienes. Pero a aquéllos que no me han dado (¿afecto?) no les daré mis bienes.

Naunakhte deshereda a tres de ellos, dos mujeres y un varón, en aplicación de su derecho de propiedad. El problema consistirá en con-

27. Jaroslav Cerny, «The Will of Naunakhte...»: *J. Eg. Arch* 31 (1941), pp. 29-53; pll. VIII-XII; RIDA (1966), pp. 31-70; S. Allam, *Hieratische Ostraka und Papyri aus der Ramessindenzeit*, 1973, pp. 268 ss.

ciliar esta actitud extrema con el principio al que habíamos llegado y que nos hace considerar a los hijos como herederos legítimos.

La testadora ha dividido su acta en dos partes, la segunda de las cuales atañe a los hijos desheredados. En la primera parte son evidentemente nombrados los otros; pero Naunakhte introduce sus diferencias: una de sus hijas será beneficiada, la otra perjudicada. Así lo dispone personalmente.

En otra sección, la disponente hace en favor de su hijo desheredado una designación de parte. En varias ocasiones debía haberle concedido préstamos a fin de que pudiera «comprar pan». Declara no exigir la restitución a la masa hereditaria. En otros términos, convierte los préstamos en adelantos de herencia. He ahí un nuevo testimonio de la capacidad jurídica de los egipcios, en el caso concreto de una mujer.

Esto está claro, pero sigue en el aire el problema de cómo esta mujer puede desheredar a hijos que, según el estudio de la documentación existente, parecían tener legítimo derecho sobre los bienes de su padre y su madre.

Ella tiene su parte del haber conyugal, sus bienes propios, y los bienes que ha heredado; los menciona separadamente, porque debe aducir elementos justificativos con vistas a probar su derecho de disposición. Indica en cada ocasión que los hijos desheredados no recibirán nada de eso, pero que entrarán en posesión de la parte de los bienes correspondientes a su padre, como si ella pudiera disponer sobre los derechos de su marido. Podemos deducir, pues, que probablemente debió existir un *arreglo de familia* entre los cónyuges. La ley les prohibiría, tanto a uno como a otro, desheredar a sus hijos; si la esposa lo hacía, anulaba el derecho del marido en la materia. ¿Cómo salvaguardar en este caso el aspecto unilateral del acta testamentaria? Constatamos que sólo la testadora enuncia las decisiones tomadas; el marido no interviene de ningún modo.

Carácter agrícola de la sociedad egipcia

Se desprende de los documentos analizados que el derecho privado concierne esencialmente a la propiedad con sus repercusiones sobre la vida de familia; está claro que las relaciones están regidas con frecuencia por cuestiones de interés. Hay una ley particular que merece ser citada en este contexto. Faraón ha dicho: «Hay que dar bienes a aquél que ha enterrado», con el sentido siguiente, que se deduce del contexto y de su desarrollo: hay que indemnizar a aquél que ha cubierto los gastos de entierro para un tercero, aunque sea miembro de la familia (implícitamente: ¡y sobre todo si lo es!).

La propiedad está constituida principalmente por tierras; estamos ciertamente ante una sociedad de base agrícola[28] donde existe una cierta movilidad de los bienes, pero a escala reducida. Se encuentran, a decir verdad, algunas alusiones al comercio pero no explícitas. En cuanto a los bienes privados, se adquieren de diferentes maneras, como nos enseña el disponente de la estatua esteléfora *Cairo 42.208*: «Son míos los bienes de mi padre y de mi madre (obtenidos separadamente) y los bienes adquiridos por mis brazos (sus emolumentos o producto de su trabajo), procediendo el resto de la gracia de los reyes, en razón de mis servicios». Es un gran personaje el que habla de este modo; pero también Naunakhte, mujer de un obrero, distinguía igualmente sus bienes propios de los que había heredado y de los que le habían sido legados.

Los modos para el uso de la propiedad son los habituales en cuanto a transmisiones hereditarias y convenios. Sin embargo, no se han encontrado todavía pruebas de la existencia de la hipoteca ni la anticresis (que permite usar del producto de un fondo para compensar los intereses de un crédito).

Estamos por otra parte convencidos de que no se trata simplemente de prácticas empíricamente realizadas y repetidas, sino que ha existido una teoría sobre la materia, teoría que encontramos diluida en las arengas del «habitante del oasis»[29], y que reconstruimos combinando las partes dispersas según una línea directriz segura: «Sus bienes son para un desdichado como un hálito de vida»; y este hálito de vida, o medio de vivir, no es posible más que por la «práctica de la justicia» (*maat*). Ahora bien, practicar la justicia es fundamentar *el equilibrio del país* y este equilibrio sólo puede ser mantenido por leyes que, si son infringidas, engendran inseguridad: «se acabó (entonces) el caminar durante la noche, el dormir hasta la mañana, el circular libremente durante el día, (muy especialmente) el permitir a un hombre promover la acción judicial a fin de defender su derecho»[30].

Se deduce de estas consideraciones que la sociedad egipcia de la época descansa sobre el principio de un mínimo de propiedad reconocido a cada uno. Esta propiedad está desigualmente repartida.

28. Hasta el punto de que la expresión «trabajar en el campo» ha adquirido el sentido metafórico de «trabajar diligentemente» o quizá también «por su propia iniciativa» (H. Wild, BIFAO 58 (1959), pp. 111 ss.

29. G. Lefebvre, «Le Conte de l'Oasien» (o «Le paysan», o «Le fellah plaideur»), en *Romans et Contes*..., cit., pp. 41 ss.; A. Théodoridès, «Sur une théorie du droit à la vie par la propriété privée»: *Bulletin de l'Association montoise d'Égyptologie* (1990 / I, 2), pp. 11-19.

30. Este derecho, es literalmente «su buen caso (jurídicamente fundado) de lo que es justo» (sp. f nfr n wn-m3 c); hay pues, evidentemente, *casos* que no lo están. Por este motivo las denuncias debían ser instruidas antes de ser declaradas admisibles.

Nuestro «habitante del oasis» exige con tenacidad y obcecación la recuperación de los bienes que le han sido substraídos, pero no se queja de lo exiguo de esos bienes; no reclama cambios económicos; no reivindica ninguna mejora de su condición de vida que, sin embargo, es la de una persona económicamente débil.

Conservar el *equilibrio del país* es mantener las condiciones en las que se vive, sin exigir una mejor repartición ni, aún menos, una igualación de los bienes. Hay un derecho vital a la propiedad privada cualquiera que sea la extensión de esta propiedad; la propiedad debe ser protegida, y es función fundamental de los poderes públicos velar por ella. Las disposiciones tomadas por los particulares son sancionadas por la autoridad (el visir especialmente), que las asume declarándolas legales, autentificándolas por el registro y haciéndolas ejecutivas; procede también a la conservación de las actas. Así, el faraón, representado por el visir, ayudado él mismo por toda su Administración, está al servicio de los hombres, de los particulares, para asegurar el mantenimiento de sus bienes (cualquiera que sea, pues, la naturaleza y la cantidad).

Derecho de acceso a las funciones públicas

Sin embargo, como los cambios son en definitiva poco numerosos, se podría pensar que nos encontramos ante un inmovilismo económico y social, ante un régimen de estancamiento. Pero no es exactamente así, pues hay una actividad pública y es importante fijar en qué medida es accesible a los particulares. Es el punto que debemos aclarar ahora, recordando en primer lugar otro gran principio del derecho faraónico: el sistema de castas ha sido extraño a la organización social del valle del Nilo.

> El rey —declara el visir Rekhmirê[31]— es el dios (en el país) y gracias a su dirección viven los hombres. Es el padre y la madre de todos, único en su especie (único habilitado para llevar, sin duda, el título de «dios»), sin igual [...]. No hay nada que él no conozca. Él es Thot (la entidad del saber, de la justicia, del cálculo y del orden administrativo) desde todos los puntos de vista.

El mismo Rekhmirê añade que, por su parte, él es el vigía de Su Majestad, el que lleva a buen puerto el barco del estado. Y el célebre ministro de Tutmosis III concluye en estos términos sin sentirse turbado en lo más mínimo: «Yo era los ojos y los oídos del rey (los órga-

31. *Rekhmirê, Biographie*, 18 y 8-9 [= Davies, *op. cit.*, pp. 80 ss.].

nos de información de Su Majestad); yo era el corazón de mi Señor», lo que significa que era él quien hacía conocer al rey todo lo que ocurría en el país y, además, el inspirador del monarca.

Los pasajes parecen antinómicos, puesto que, de un lado, se exalta la autoridad real atribuyéndole un origen superior, y de otro, se magnifica la fuerza, junto al rey, de su primer ministro y ministro de justicia, que reúne todas las energías del país a fin de crear la grandeza real. Hay una cooperación del visir a esta grandeza, aunque no sea más que un hombre que tiene a su servicio una Administración formada por hombres, y en contacto continuo con los hombres. El rey de Egipto, podría decirse, es la suma de los conocimientos, de las capacidades y las actividades de todos los egipcios. A esta maravillosa plenitud se le atribuye una naturaleza divina, pero se realiza por la participación de la población en la vida del reino.

El visir está investido por delegación real de un poder considerable, puesto que es el primer ministro del faraón; a su vez, delega parte de su poder a sus representantes en el país. Todo egipcio que directamente o a través de la persona del visir participa de algún modo del poder real, participando por delegación en los diferentes escalones de la Administración, tiene una parcela de poder, es un *sr* (vocalizado «ser» o «sar»). Un *ser* es un funcionario dotado de una competencia judicial.

Pero ¿quién puede convertirse en *ser*? Teóricamente, cualquier *escriba*, lo que significa que es indispensable haber realizado ciertos estudios. ¿Y quién, pues, tiene esta facultad? Teóricamente también (y en las épocas en que no existe herencia de funciones), todo hombre puede llegar a ser escriba[32].

Se conocen las famosas exhortaciones dirigidas a los jóvenes de todos los medios: «¡Hazte escriba! Te crearás una vida sin preocupaciones, y, si demuestras tu capacidad, se te "encontrará", se te considerará, merecedor de un ascenso: ascenderás hasta que hayas alcanzado el (estatuto) de *ser* en la alabanza y en razón de tu lealtad», es decir, sometiéndote a las exigencias del único partido político admitido, el del rey.

«Te he colocado en la vía regia», dice un padre a su hijo (literalmente: en la vía del *dios* sobre la tierra, que es el rey), y añade, en resumen, que podrá aspirar a todas las ventajas y privilegios de una prestigiosa carrera al servicio del soberano.

Lo más notable en la historia institucional de Egipto es que ha habido *ser* que no eran escribas, sino simplemente obreros o arte-

32. «Les Égyptiens anciens, "citoyens" ou sujets de Pharaon?»: RIDA (1973), pp. 82 ss.

sanos de la necrópolis tebana[33]. Se constituyeron en Consejo (*genebet*) y, reunidos, eran colegialmente *ser*; cuando se separaban, no eran más que obreros. Este Consejo ejercía su competencia en el pueblo de obreros de la necrópolis en cuestión respecto a la organización del trabajo y la vida jurídica y judicial. Su jurisdicción se extendía a todos los miembros del personal de la necrópolis —ya fuesen administrativos, policías, artesanos u obreros— y también a sus familias, que vivían con ellos en ese lugar[34]. Por otra parte, el Consejo estaba presidido por un jefe de obreros (obrero anciano) asistido por escribas, miembros de la Administración local, que estaban al corriente de los reglamentos y los procedimientos a seguir.

Está claro que las funciones públicas, con sus ventajas, no estaban reservadas a una casta. No había más que un solo derecho, el derecho del rey, válido para todos y en todos los medios.

Síntesis

Hemos examinado los elementos del derecho privado, de la organización del estado, y del derecho público en general (del que las «Obligaciones del visir» nos procuran una amplia información con pasajes correspondientes a los derechos que llamaríamos administrativo, disciplinario y penal). Hemos podido colegir las grandes líneas de las relaciones entre el derecho y la religión, entre el poder central unitario y los derechos de los particulares, entre el legalismo y la equidad, así como lo que atañe a la mujer egipcia y a la jurisprudencia, y, coronando el conjunto, a la autonomía de la voluntad. La propia divinidad, inevitablemente interpretada por el soberano reinante, ha reconocido que la *igualdad* que originalmente había instaurado en la sociedad había sido perturbada por los hombres. Su libre arbitrio se encuentra así afirmado al mismo tiempo que la eficacia de la voluntad.

Carácter sagrado del poder y positividad del derecho privado

El poder en Egipto es sagrado por sus orígenes y sus fuentes. El rey es el delegado del demiurgo; él es el *dios* sobre la tierra; él «hace el dios»[35]: ejerce la *función* que le es atribuida pero, en definitiva, sin

33. J. Cerny, *A Community of Workmen at Thebes in the Ramesside Period*, 1973; *Ídem.*, «Les ouvriers-"magistrats" en Égypte à l'époque ramesside»: RIDA (1969), pp. 103-188. S. Allam, *Das Verfahrensrecht in der altägyptischen Arbeitersiedlung von Deir el-Medinéh*, 1973; M. Bierbrier, *Les b*, 1986; Dominique Valbelle, *Les ouvriers de la tombe: Deir el-Medinéh à l'époque Ramesside*, 1985.
34. Se poseen suficientes indicios para suponer que hubo una legislación social.
35. A. Théodoridès, «Faire le dieu»: *Ann. Inst. Or.* 27 (1985), pp. 87-102.

que su estatuto y su actividad signifiquen necesariamente que él sea un dios. Los soberanos poderosos y los sacerdotes así lo pretendieron con gran acompañamiento de proclamas a veces estruendosas y continuamente repetidas. Sin embargo, si el poder es sagrado, el derecho privado y las partes conexas del derecho público no lo son, al menos en la práctica. El lenguaje utilizado es claro y rotundo. Por otra parte, en las instrucciones dadas por el rey al visir, que constituyen realmente la carta de principios del derecho egipcio, el *hombre* aparece en primer plano sin que se exija nada para los dioses, los templos, ni para el propio rey o el visir (por el contrario, se espera de éste que se muestre «humano», en la acepción más fuerte del término), ni tampoco para los miembros de la Administración. Ciertamente, se habla de ello en otras partes, pero aquí, a lo que se aspira[36], es a una organización pública al servicio del *hombre*.

Este estado de cosas confiere a los particulares una espléndida autonomía de la voluntad, visto que la ejercen libremente. Pero el carácter sagrado del poder y los rasgos particulares del derecho público relativo al partido único, que es el partido del rey al que es preciso afiliarse para poder integrarse en los engranajes de la Administración, restringen esta autonomía; ésta no se ejerce como tal, en definitiva, más que en el seno de la familia con los diversos medios de adquirir la propiedad, administrarla y alienarla.

Como ya hemos dicho, existen, correlativamente, sendos planos de pensamiento y de acción, con sus propios modos de expresión. Tenemos por un lado el estilo objetivo, seco, que enuncia solamente reglas de derecho y sus aplicaciones; por otro, la literatura ampulosa que se esfuerza en justificar con grandilocuencia las bases extraterrenas del poder real. Lo que de ningún modo impide, claro está, que una persona de espíritu religioso haga intervenir por ejemplo a la divinidad hasta en la vida familiar. Pero, quede bien claro, no en los actos jurídicos sino únicamente en la manera de hablar, lo que es muy distinto. El padre que nos muestra la estatua *Caire 42.208*, y que es «Profeta» (sacerdote superior) en el templo de Karnak, declara que «*ha hecho* lo que *deseaba* con *sus* bienes», de acuerdo al «dicho» (es decir, la ley promulgada) del faraón, según el cual corresponde a cada uno disponer de sus bienes como quiera[37]. Él, pues, miembro del Gran sacerdocio de Amón, practica el derecho por el derecho: *él* es quien ha tomado las disposiciones en la forma requerida según la regla real;

36. Lo que demuestra que las concepciones pueden ser diferenciadas.

37. La voluntad del hombre puede ser iluminada, inspirada, pero los actos que de ello resultan son humanos. Cf. *Chr. d'Eg.* LX/119-120, 1985, p. 334.

una vez que la regla es promulgada por el poder, se aplica positivamente por y para los hombres.

Su hija, beneficiaria de la liberalidad paterna, tiene convicciones como sin duda las tiene también su padre, pero si él separa el derecho de la religión, ella, por su parte, no lo hace. Los padres (padre y madre), explica la hija, son los representantes de la divinidad en la familia; de este modo, las decisiones que ellos puedan tomar son decisiones de la divinidad. Enuncia su creencia en términos que revelan una reflexión interrogativa de naturaleza filosófica:

> ¿Qué es en el fondo (o: en definitiva) la divinidad para un ser humano, sino su padre y su madre (citados separadamente, pues los patrimonios son distintos)? Así pues, aquél a quien ellos favorecen es alguien a quien la divinidad ha favorecido; aquél a quien ellos han amado (y deben amar para favorecer) es alguien que la divinidad ha amado. Por tanto, aquél que ha dado una orden (ha tomado una disposición) a mi favor, es alguien (superior) que me ha amado [...].

El derecho practicado por el padre lleva la huella de la voluntad divina; la hija piensa que la voluntad humana no hace más que traducir la voluntad divina. Esta divergencia de opiniones se hace patente en una misma familia, en un mismo medio. Pero está claro que si la inspiración se considera divina, el acto es humano y se plantea según las formas del derecho positivo.

La mujer egipcia emancipada

Adoptando esta actitud (u otra análoga), la hija afirma evidentemente su personalidad. Es ésta una de las características fundamentales del derecho egipcio, el haber emancipado a la mujer, sustrayéndola, en particular, al poder paterno o marital: su capacidad es notable. Sin embargo, esto no llegó a ocurrir de manera completa, a menos que haya habido regresiones. Parece, en efecto, que la mujer egipcia hubiera podido, en épocas remotas, llegar a ser escriba, posibilidad que le fue negada con posterioridad, de forma que el acceso a la Administración (a las funciones públicas) le quedó prohibido. Las mujeres, sin embargo, siempre pudieron ser sacerdotisas. Han quedado, por otra parte, vestigios de un predominio masculino que concedía preeminencia a los hombres (encontramos un sencillo ejemplo en el *Papyrus de las adopciones*, donde la mayor de las esclavas es citada a continuación del hermano menor).

Predominio económico-social del hombre

De hecho ha debido existir, por otra parte, en la vida de familia, un predominio masculino de origen económico, dado que el hombre contribuye a la comunidad conyugal con 2/3 y es él quien administra esta comunidad. Puede decirse que hay que colocar en este contexto la ley de faraón que ordena dar a cada mujer su *sefer*[38]. El término no aparece en ningún otro contexto. Se ha querido ver en él una dote, lo que no es correcto, puesto que sabemos que este *sefer* consiste en un legado particular que el marido destina a su esposa. Los poderes públicos se habrían preocupado de que la mujer casada pudiese tener el final de su vida asegurado. La ley del *sefer* habría tenido para ella un valor de compensación; constituye en sí un privilegio femenino.

Es el predominio masculino lo que probablemente explica que la filiación en Egipto haya sido patrilineal.

Nos queda por hacer el *análisis de las relaciones entre ley, equidad y jurisprudencia*. Parece que el legalismo o aplicación exclusiva y textual de las leyes del faraón no fuese admisible en Egipto, dado el significado atribuido al término *maat* (justicia, equidad) y los intereses y aspiraciones de los miembros del *rebaño sagrado*; éstos deben ser objeto de la particular solicitud del rey, como lo fueron, en los orígenes, del demiurgo. En el estilo lleno de imágenes del antiguo Egipto, «rebaño sagrado» no es en absoluto una fórmula hueca.

Por lo que atañe a la equidad, es el propio rey el que proclama su carácter indispensable y el que orienta su comprensión, indicando que debe ser la búsqueda de una justa medida, de un equilibrio bien establecido[39], a fin de permitir a cada uno la realización de sus derechos, velando especialmente por que «las dos partes salgan satisfechas del tribunal». Las instrucciones de los reyes dan a los jueces una cierta libertad en la valoración de las causas y en su juicio.

Ello se debe, en el fondo, a una razón metafísica de la que nos da cuenta el texto del *habitante del oasis*[40]: el rey, aun suponiendo que tenga un conocimiento intuitivo de la «justicia», no deja de estar sometido, a la hora de expresarlo, a las contingencias terrestres. Si el *habitante del oasis*, campesino inculto, era *buen orador* (por el fondo y la forma), es naturalmente porque el verdadero orador, el inspirador del relato de ficción, era un escriba intelectual.

38. Véase RIDA (1964), p. 71; (1970), pp. 196-197; (1977), p. 24.

39. El texto del *habitante del oasis* nos dice (B 1, 251-252) que *maat* «no puede rebajarse ni elevarse» (B. Bunn, *Studies*, p. 105; P. Lacau: BIFAO 69 [1971], p. 4).

40. *Oasien*, B1, 304; F. Vogelsang, *Kommentar zu den Klagen des Bauern*, 1913, pp. 210 ss.

Ahora bien, nuestro *habitante del oasis* lanza sus invectivas contra el magistrado, al que considera demasiado pasivo, incluso indolente, y del que sospecha pueda estar en connivencia con el malhechor que le ha robado sus bienes. Le incita encarecidamente a que actúe: «Haz, pues, justicia (si no por mí) por el Señor de la justicia (que, en el plano humano, es el rey), justicia que sea Justicia de *su* justicia (la justicia del rey)»[41]. Se apela, pues, aquí, a una idea suprema de la Justicia, respecto a la cual las justicias establecidas no son más que tentativas de aproximación determinadas por las circunstancias y las condiciones de la existencia. El rey puede sin duda captar interiormente la transcendencia, pero no expresarla adecuadamente. Por este motivo, sabiendo que la expresión, incluso regia, de la Justicia no es perfecta, el Poder deja una parte de apreciación a los humanos.

El examen judicial de la cuestión lo confirma. Un obrero de la necrópolis tebana se dirige a la jurisdicción local, acogiéndose a una ley del faraón que hace a su caso y que justifica su acción legal; pero lo que él espera de los jueces, sus iguales, no es que la ley como tal sea aplicada, sino que ellos hagan el *Bien*, y este *Bien* consistiría en retomar un juicio anteriormente celebrado que sería conforme a sus intereses. Lo que él quiere reclamar es que esa sentencia constituya jurisprudencia. Se deduce de ello que los obreros, que pertenecen como los demás hombres al *rebaño sagrado*, participan incluso, por poco que sea, en la capacidad legislativa del rey-dios.

Conclusión

Visto el reducido número de documentos de que disponemos, la ausencia de códigos y la falta de exposiciones doctrinales, y, teniendo en cuenta, además, que nos hemos propuesto estudiar el espíritu del derecho egipcio desde un ángulo antropológico, hemos procedido inductivamente para llegar, inevitablemente, a un cuadro incompleto y bastante heterogéneo.

Ello no significa que no hayamos podido clarificar ciertos rasgos distintivos que recapitularemos para terminar. Pero, previamente, a fin de realzar más dichos rasgos y situarlos en la historia general del derecho, podemos establecer una comparación con el estado de las instituciones romanas en la época imperial tomando un ejemplo práctico, que muestra con claridad cómo era concebido y aplicado el derecho entre los trabajadores.

41. A. Théodoridès, «La formation du Droit dans l'Égypte pharaonique», en *La Formazione del Diritto nel Vicino Oriente Antico*, 1988, pp. 26 ss.

El emperador, en Roma, como el faraón en Egipto, es divino, pero sin que el derecho lo sea. La justicia es impartida por miembros de su administración (funcionarios, es decir, hombres sin más), exactamente como en el valle del Nilo, y las *instrucciones* dadas por el rey sobre el ejercicio de la justicia evocan los *mandata Principis*. El visir no hace las leyes, por más que las aplique y las haga aplicar juiciosamente, interpretándolas si ha lugar a ello; pero no dispone, como los *iuris prudentes* de Roma del *ius publice respondendi ex auctoritate Principis*, lo que le hubiera permitido fundamentar el derecho (*ius condere*). Sin embargo, en tanto que miembro del *concilium* real, puede cooperar en la elaboración de la leyes. Así pues, tanto en una parte como en otra, el carácter sagrado del poder no ha sido obstáculo en modo alguno para la existencia de un derecho positivo secularizado.

El ejemplo concreto al que nos remitimos está tomado del ámbito particular de la necrópolis tebana, cuyos miembros, según se dice, eran atormentados al infinito por los espíritus y los fantasmas de la muerte, y andaban continuamente ocupados con asuntos de magia. Uno de ellos había comprado un asno a un colega, pero se quejó de la calidad del animal y lo *repudió*; obtuvo otro del que asegura que *no es bueno en absoluto*. Observemos la constancia en su reclamación y su paciencia. Como el vendedor no le proporcionaba más que un producto defectuoso, lo denunció ante el Consejo constituido al efecto. Este artesano sabía perfectamente que el vicio redhibitorio del producto vendido podía ser motivo de la disolución del acuerdo, y lo expresa en su lenguaje: «Que se me dé un asno que sea bueno o se me devuelva el dinero»[42]. Esta disolución, aun cuando no se indicara expresamente, debía estar legalmente prevista, pues los jueces locales (obreros-*ser*) eran competentes para aplicar las leyes en su jurisdicción, pero no para legislar.

Constatamos que es la idea que se tiene del derecho, o de los derechos subjetivos, lo que prevalece, y que no se exige una formulación estereotipada. Este derecho está expresado en un estilo libre de interferencias extrínsecas, sin ritos ni formulaciones mágicas. Lo que contaba eran las relaciones exteriores existentes entre los individuos respecto a sus asuntos e intereses, cualesquiera que hayan podido ser sus sentimientos íntimos y sus convicciones, que no aparecen aquí. Los trabajadores, en un medio en el que reina lo irracional escatológico, regulan sus diferencias positivamente, recurriendo únicamente a elementos de derecho en estado bruto.

42. RIDA (1969), pp. 117-119.

Así pues, el derecho egipcio es, y es uno (el mismo para todos), sin distinciones sociales o de sexo. Este derecho es, además, *individualista*, según hemos concluido, visto que cada uno lo tiene a título personal. Las actas se hacen en forma de declaración oral en el lenguaje de los interesados, que expresan libremente su voluntad; éstas son autentificadas por la autoridad. En materia judicial no podemos sino repetir que está prescrito actuar de tal modo que a cada uno correspondan sus derechos. La justicia tiene la ley como soporte, pero se recomienda expresamente juzgar con equidad. En cuanto a las penas, deben estar legalmente previstas y deben ser infligidas con ponderación; su propósito de ejemplaridad está atestiguado[43].

En resumen, hay que poner de relieve el carácter *humano* del derecho faraónico egipcio: ha sido elaborado para proteger a las personas y sus bienes.

BIBLIOGRAFÍA

Allam, S., «Gerichtsbarkeit», en *Lex. der Aegyptol.*, II, 1977, col. 536-553; «Recht» ,en *Lex. der Aegyptol.*, V, 1984, col. 182-187; «Richter», en *Lex der Aegyptol.*, col. 254 ss.; «Le droit égyptien ancien: État des recherches et perspectives»: ZAS 105 (1978), pp. 1-6; «La problématique des quarante rouleaux de lois»: *Fs. Westendorf* I (1984), pp. 447-453.

Barta, W., *Untersuchungen zur Göttlichkeit des regierenden Königs*, 1975.

Blumenthal, E., «Königsideologie», en *Lex. der Aegiptol.*, III, 1979, col. 526-531.

Goedicke, H., *Königliche Dokumente aus dem Alten Reich*, 1967; *Die privaten Rechtsinschriften aus dem Alten Reich*, 1970.

James, T. G. H., «The Vizier and his Role; Justice for Everybody», en *Pharaoh's People, Scenes from Life in Imperial Egypt*, 1984.

Hayes, W. C., *A Papyrus of the Late Middle Kingdom (Papyrus Brooklin 35.1446)*, 1955.

Menu, B., *Droit-Économie-Société de l'Égypte ancienne*, 1984.

Pirenne, J., *Histoire de la Civilisation de l'Égypte ancienne*, 3 vols., 1961-1963.

Seidl, E., *Einführung in die ägyptische Rechtsgeschichte bis zum Ende des Neuen Reiches*, ^{2}1951.

Tanner, R., «Untersuchungen zur ehe- und erbrechtlichen Stellung der Frau»: *Klio* 49 (1967), pp. 5-37.

Van Der Boorn, G. P. F., *The Duties of the Vizier: Civil Administration in the Early New Kingdom*, 1988.

Ward, W. A., *Essays on feminine Titles of Middle Kingdom and related Subjects*, 1986.

Wening, S., *Die Frau im alten Aegypten*, 1968.

43. RIDA (1969), pp. 128 ss., 134, 138: «El escriba, que es el escribano forense de la *gnbt* de los obreros, requiere verdaderamente una pena ejemplar, pues se piensa que la pena debe tener una función social, la de proteger la sociedad de los obreros».

LOS CULTOS ISÍACOS Y SU SIMBOLISMO SAGRADO EN LA VIDA RELIGIOSA DEL EGIPTO HELENÍSTICO Y ROMANO

Julien Ries

Alejandro Magno ha marcado el Próximo Oriente y el mundo mediterráneo con una huella duradera. Los trece años de su expedición (336-323) señalaron el origen de una crisis, una ruptura y un giro en la civilización, pues, además de poner a Occidente en contacto con Oriente, operó un intercambio entre pueblos, pensamientos y culturas. Su breve estancia en Egipto (332-331) bastó para dar nacimiento al culto a los soberanos y a una nueva ideología regia, herencia recogida y desarrollada al comienzo de nuestra era por el Imperio romano. En el año 305, inmediatamente después de la muerte del conquistador, Ptolomeo Soter, gobernador de Egipto desde el 323, se proclama sucesor de los faraones e inaugura la dinastía de los lágidas, que reinará hasta el 30 a.C. Los Ptolomeos harán de Egipto un mundo griego fundado sobre las instituciones y el pensamiento heredados de los siglos faraónicos. Este mundo se mantendrá en parte en el Egipto romano inaugurado por la victoria de Augusto. Mientras en el crisol del valle y el delta del Nilo se operaba progresivamente una simbiosis entre el mundo griego y las tradiciones egipcias, Alejandría se convertía en la capital intelectual y artística de los países mediterráneos, una verdadera encrucijada en la que se encontraban mercaderes, científicos, artistas y pensadores de Asia, África y Europa. Alejandría dará nacimiento a los nuevos cultos griego-egipcios, el judaísmo helenístico, la primera teología cristiana y acogerá el orfismo, el platonismo y las gnosis (Morenz, 1962, 297-329).

I. EL EGIPTO PTOLOMEICO Y EL NACIMIENTO DE UNA NUEVA CULTURA RELIGIOSA

Las relaciones entre el mundo griego y Egipto comenzaron mucho antes de la conquista macedonia. Herodoto nos da testimonio de ello[1]. Pero bajo el reinado de los Ptolomeos, las relaciones entre Egipto y Grecia alcanzan un particular desarrollo. Ptolomeo I Soter, sátrapa del 323 al 305, se apodera de los restos mortales de Alejandro y los conduce a Menfis, donde Alejandro había sido coronado rey de Egipto, organizando allí unos funerales solemnes. Hace de Menfis la capital religiosa y política de Egipto, mientras trata de convertir a Alejandría, cuya construcción va terminándose, en la capital intelectual del mundo mediterráneo. Rey de Egipto del 305 al 283, Ptolomeo I fomenta numerosos intercambios intelectuales y religiosos entre Grecia y Egipto. Su hijo Ptolomeo II Filadelfo (285-246), hace de Alejandría la capital de Egipto y funda el culto dinástico otorgando a su padre el título de *theos*. En la institución de la *ptolemaia*, fiesta celebrada en Alejandría en la que se rinden honores divinos a los soberanos lágidas difuntos, se percibe el papel jugado por la teología real faraónica[2].

Ptolomeo III Evergete (246-221) estableció la era de los lágidas e instituyó una cronología nacional y dinástica. En el 238, el sínodo de Canope da nuevo relieve a Osiris y Serapis y en el año 237 el rey comienza la construcción del templo de Edfú dedicado a Horus. En este templo, el más notable de la época ptolomeica, encontramos en síntesis la religión egipcia, a saber, el relato de las luchas de Horus y Set, el ritual del culto diario, el relato del nacimiento de Horus, la lista de los nombres de Egipto y un pequeño templo, un *mammisi*, lugar de celebración del nacimiento del rey divino[3]. Con Ptolomeo IV Filopator (221-204) el culto dinástico recibe un nuevo impulso con la celebración de una liturgia en Ptolemais, ciudad fundada por el primer lágida. Ptolomeo V Epífanes (204-181) se hace coronar en el templo de Ptah en Menfis. La piedra de Roseta ha conservado la memoria de este acontecimiento. El rey se atribuye el título de Epífanes, nacido de un Dios y de una diosa como Horus, hijo de Osiris y de Isis.

Una nueva cultura religiosa se forma y se desarrolla. Encontramos en ella una serie de rasgos dinámicos, bien evidenciados, por ejemplo, por Claire Préaux (Préaux, Paris, 1978). El rey es el salvador

1. Herodoto, *Histoires* II, Belles Lettres, Paris, 1944.
2. F. Altheim, *Alexandre et l'Asie. Histoire d'un legs spirituel*, Payot, Paris, 1954; L. Cerfaux y J. Tondriau, *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Desclée, Paris, 1957.
3. F. Daumas, *Les mammisis des temples égyptiens*, Belles Lettres, Paris, 1958.

y el benefactor de la ciudad; es también un rey carismático protegido por los dioses y el alimentador de su pueblo. En Egipto asistimos al desarrollo de una devoción personal influida por la expansión de los cultos isíacos. Mientras el carácter nacional de la religión egipcia se difumina progresivamente, Osiris e Isis van ocupando un lugar cada vez más importante en la religiosidad popular y en la devoción personal del Egipto ptolomeico. El osirismo va a tener una amplia audiencia y la diosa Isis penetra en el corazón del mundo greco-romano, como testimonia una multitud de inscripciones[4]. El mito osírico desborda cada vez más el marco antiguo de la religión faraónica. En los cultos isíacos encontramos a la vez una corriente de misticismo y una religión de iniciación que revelan una búsqueda de la salvación por parte de los fieles.

En el corazón del mundo mediterráneo, en el curso de los últimos siglos de la era antigua, el Egipto ptolomeico ha jugado un papel excepcional. En el crisol del Valle y el Delta del Nilo, egipcios y griegos han estado en estrecha relación, se han observado e interrogado mutuamente y se han iniciado unos a otros a sus respectivas doctrinas. Este encuentro constituye sin duda uno de los acontecimientos más importantes de la época helenística. Entre los viajeros célebres llegados de Grecia a Egipto, tenemos a Plutarco de Queronea (*ca.* 46-125). De su estancia en Egipto nos ha dejado un documento excepcional, el *De Iside et Osiride*, tratado de filosofía, teología, mística y espiritualidad en el que confluyen el pensamiento griego y las doctrinas egipcias[5].

Plutarco ha reflexionado dilatadamente sobre la religión osírica, respecto a la cual ha interrogado a letrados, filósofos y sacerdotes egipcios. Escrito hacia el año 100 de nuestra era, el *De Iside et Osiride* es no solamente la versión más completa del mito osírico llegado hasta nosotros, sino también el testimonio de las doctrinas y los cultos isíacos del Egipto ptolomeico que se prolongan hasta las últimas décadas del siglo I de nuestra era. Obra de síntesis del sacerdote de Delfos, escrita en la época de su madurez, este *Tratado* muestra, según uno de sus mejores conocedores, que la «religión osírica, más que cualquier otra, respondía a las tres aspiraciones profundas del mundo de la época: fundamentar el monoteísmo, practicar una religión personal y asegurar la inmortalidad del alma»[6].

4. Dunand, 1973; M. Malaise, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, 2 vols., Brill, Leiden, 1972, Mora, Leiden, 1990.
5. Froidefond, 1988. Nuestras citas están tomadas de la traducción de esta edición crítica.
6. Hani, 1976. Obra fundamental sobre el *De Iside et Osiride*.

II. OSIRIS, DIOS DE LA VIDA

1. *Una larga tradición teológica y simbólica*

A lo largo de los milenios, la vida se consideró en el Egipto antiguo un misterio central. Es un don divino expresado por el signo *ankh* (☥) que se remonta al período predinástico y que los cristianos han retomado para simbolizar la cruz de Cristo y el misterio de la redención[7]. El simbolismo sagrado de la vida está en el centro de la teología osírica, pues Osiris es el dios de la vida, el dios de la vegetación, el dios que da la fecundidad. Es asimilado al grano de trigo caído a tierra donde reposa a la espera de la germinación y el crecimiento[8].

En el *De Iside*, Plutarco ha revelado varios aspectos de este simbolismo. En el capítulo 32 nos dice que Osiris es el Nilo que se une a Isis, la tierra, y le da fecundidad. Esta interpretación simbólica es tan antigua como la crecida del Nilo que hace fértil a la tierra negra del valle y del delta. En efecto, varios pasajes de los *Textos de las Pirámides* hacen alusión al agua nueva (pár. 589 y 767) y se hace referencia también a los cursos de agua y a los canales que se desbordan a causa de los efluvios de Osiris (pár. 848). El simbolismo que identifica a Osiris con el Nilo ha conocido un desarrollo incesante. Su origen parece remontarse a la prehistoria, lo que autoriza a ciertos egiptólogos a considerar esta tradición como anterior a la teología de Heliópolis[9]. En el Imperio Nuevo, un himno canta a la tierra entera extendida sobre el cadáver de Osiris ahogado y declara que el Nilo es el sudor del dios y que el aire respirado por los hombres sale de su garganta[10]. Esta idea vuelve a aparecer en la época ptolomeica en un papiro que celebra a Osiris, dios de la crecida que otorga verdor y hace prosperar los campos. Es el señor de la tierra, del cielo, del agua y de todo lo que se encuentra en ellos (Hopfner, 1967, II, 148). En Filae diversas estatuas representan a Osiris con las piernas verdes, incluso con el cuerpo entero de este mismo color[11].

7. J. Ries, «Le signe de la vie comme expression du sacré dans l'Égypte antique», en *L'aventure humain*, Paris, 1986, pp. 93-101.
8. F. A. Wallis Budge, *Osiris, the Egyptian Religion of Resurrection*, 1911, New Hyde Park, New York, 1961.
9. H. Kees, *Der Götterglaube im alten Aegypten*, Hinrichs, Leipzig, 1941.
10. J. Assmann, *Aegyptische Hymnen und Gebete*, Artemis, Zürich, 1975, pp. 443-462.
11. G. Röder, *Urkunden zur Religion des Alten Aegypten*, Diederichs, Jena, 1923, pp. 23-24.

2. *Rituales y usos litúrgicos*

Al lado de los textos, existen rituales que permiten a los fieles vivir lo sagrado, es decir, que hacen posible su relación con Osiris. Este aspecto antropológico de lo sagrado es evidenciado por Plutarco, que hace alusión a las tradiciones sacerdotales, una de las fuentes de su información (*De Iside*, caps. 33, 35 y 36). La alusión de nuestro autor a las lamentaciones sagradas y a las fiestas es confirmada por los egiptólogos. Las grandes festividades en honor de Osiris se celebraban al final de la estación de inundación, poco tiempo antes de la cosecha, lo que hacía perceptible el vínculo entre Osiris y la fertilidad (Hani, 1976, 141-165). Heliodoro y Porfirio hablan de estas fiestas del Nilo, en el curso de las cuales Osiris desciende del cielo para fertilizar la tierra (Hopfner, 1967, II, 147). Esta tierra negra (*De Iside*, caps. 22 y 33) es Isis fecundada por su esposo. En los *Textos de las pirámides* se habla ya de esta fecundación que, según el *De Iside* (cap. 38), era una doctrina muy difundida en la época greco-romana, puesto que los egipcios «consideran el Nilo como la emanación de Osiris... (y) afirman y mantienen que la tierra es el cuerpo de Isis, pero no toda la tierra sino solamente la parte que el Nilo cubre y fecunda al penetrarla».

3. *Osiris creador de la vida*

En toda cosmogonía hay que distinguir, por una parte, la creación, que para el *homo religiosus* es obra de la divinidad, y, por otra, el advenimiento del mundo, idea que parte de una serie de consideraciones *científicas*. En el pensamiento cosmogónico del Egipto faraónico, distinguimos tres aspectos:

1) Dentro de la visión optimista que los egipcios han manifestado en cuanto a la vida, han atribuido a la divinidad la creación del mundo.

2) Los diversos mitos cuentan cómo se ha realizado esta creación.

3) El cosmos es una creación continuada a la que contribuyen cada día el faraón y los templos.

El pensamiento religioso egipcio no se ha elevado a la idea de una creación a partir de la nada, sino que ha preconizado la existencia de un caos del que habría salido el mundo bajo la acción divina. Este caos es el *Nun*, océano primordial, agua durmiente, extensión de agua que contiene los gérmenes del mundo y anterior a todas las manifestacio-

nes de la vida[12]. En las grandes teologías de Hermópolis, Heliópolis, Menfis, encontramos, con formulaciones diversas, esta misma doctrina, así como la idea del demiurgo como ordenador del cosmos. El *Nun* primordial es como la forma inorgánica y pretemporal del demiurgo.

Plutarco tuvo conocimiento de una importante tradición sacerdotal, procedente de los más preclaros sacerdotes, según la cual Osiris es el principio, *arché*, y la potencia, *dynamis*, de todo lo que es húmedo (*De Iside*, cap. 33). Según estos sacerdotes, el sol y la luna no sirven de carros, sino de navíos, para recorrer su trayectoria celeste (cap. 34). Así pues, Plutarco es testigo de la doctrina arcaica del *Nun* primordial, y afirma que «el agua es el principio y la fuerza productora de los seres». Añade que Isis «alimenta y mantiene todas las cosas». Esta doctrina es importante, pues afirma por una parte que el *Nun* es el padre de los dioses y, por otra, que *Nun* es el propio Osiris.

En estos textos de Plutarco, lo sagrado, el símbolo y el mito se compenetran y nos proporcionan una idea de la densidad de esta teología faraónica todavía viva al comienzo de nuestra era. Clemente de Alejandría, Porfirio y Jámblico son testigos de ello (Hani, 1976, 8-25). El simbolismo de la barca ha desempeñado un papel de primera importancia en la liturgia egipcia y en la vida de los fieles, pues era el vehículo divino utilizado en el curso de las procesiones. Llevada por los adoradores de los dioses, la barca ponía a éstos en relación con el *Nun* primordial y con el misterio de los orígenes de la vida.

III. OSIRIS, DIOS DE LA VIDA TRAS LA MUERTE

Desde la época de las pirámides, Osiris está introducido en el ciclo solar. En el Imperio Antiguo, Egipto tenía una doble concepción del más allá. Por una parte, el mundo de los difuntos era un mundo subterráneo, lugar de residencia de Osiris. Por otra parte, se lo veía también como un mundo celeste, el mundo del dios Ra. La teología solar de los sacerdotes de Heliópolis realizó la síntesis de estas dos concepciones. Así, desde la V dinastía, el aspecto solar del faraón difunto resulta patente. Por otra parte, desde esta época la escatología regia hace un Osiris del faraón difunto[13].

A partir de la VI dinastía, la doctrina osírica de la vida después de la muerte comienza a estructurarse. La prueba de ello es la insistencia en la protección de la tumba, en la integridad corporal de la momia,

12. S. Sauneron, *La naissance du monde*, Seuil, Paris, 1959.
13. A. Moret, *Le Nil et la civilisation égyptienne*, Renaissance du Livre, Paris, 1926, pp. 195-206.

en la regularidad del servicio de ofrendas. Bajo el Imperio Medio, los textos de los sarcófagos se multiplican. El privilegio atribuido al faraón se democratiza, extendiéndose a otros difuntos[14]. Desde la IX dinastía, el culto funerario osírico se impone gracias a Abydos, la ciudad de Osiris, que es la meta de peregrinación del difunto que se reúne con su dios. Se crea una nueva tradición: la inscripción de los textos funerarios sobre un papiro enrollado que se introduce en el interior del sarcófago. Es el *Libro de los muertos*. Los capítulos 64 a 129 de este documento, del que se conservan numerosos ejemplares, describen la transfiguración del difunto en el mundo celeste y en el mundo osírico. El cap. 125 sobre la admisión del difunto a un destino bienaventurado, insiste en el papel de Osiris en el juicio y en la recompensa: confesiones negativas y psicostasia. Osiris está en el centro de las doctrinas funerarias.

Sobre el tema de la creencia en un más allá bienaventurado en el reino de Osiris, tenemos un testimonio muy importante, el de Petosiris, un sacerdote de comienzos de la época ptolomeica. La inscripción encontrada en su tumba muestra cómo una élite piadosa concebía la posibilidad de convertirse en Osiris después de la muerte[15].

Plutarco conocía la creencia funeraria osírica y nos ha legado un testimonio capital:

> Es una fórmula que los sacerdotes de nuestro tiempo se contentan con enunciar tal cual por puro formalismo eludiendo su sentido profundo: «Osiris —dicen— comanda y reina entre los muertos; no es otro que el Plutón, el Hades de los griegos». Estas palabras desconciertan al común de los hombres, porque desconocen su sentido verdadero y se imaginan que Osiris, el dios sagrado (*hieros*) y santo (*hosios*), reside en tierra y bajo tierra, allí donde están enterrados los cuerpos de aquéllos que parecen haber alcanzado su término. Pero Osiris tiene su morada muy lejos de la tierra, inalterable, incorruptible, inaccesible a la impureza de todo ser corruptible y mortal... Pero tras la liberación, una vez que estas almas han emigrado a la morada inmaterial, invisible, imperturbable y santa, este dios es verdaderamente su guía y su rey y ellas están suspendidas de él, en la contemplación y el deseo nunca saciado de una belleza inefable e inexpresable para el hombre. Esta belleza, como manifiesta la antigua leyenda, es eternamente amada y perseguida por Isis, que se une a ella y llena nuestro mundo con todas las bellezas y todos los bienes que participan de la generación (cap. 78).

14. H. Frankfort, *La royauté et les dieux*, Payot, Paris, 1951.
15. G. Lefebvre, *Le tombeau de Pétosiris*, al-Qahira, 1923-1924. F. Daumas, «Amour de la vie et sens du divin dans l'Égypte ancienne», en *Magie des extrêmes*, DDB, Études carmélitaines, Paris, 1952, pp. 134-135.

Este texto de Plutarco es denso. Muestra que los sacerdotes de los cultos isíacos no entregan el secreto de la vida bienaventurada con Osiris más que a los iniciados. Además, el teólogo de Delfos da, de Osiris, una interpretación platónica y, del más allá, una idea próxima al orfismo. Pero el sentido místico de su interpretación concuerda perfectamente con la inscripción de Petosiris, anterior en cuatro siglos. Se trata de una doctrina egipcia de salvación que se ha ido afinando en el curso de tres milenios, a medida que se purificaba la concepción de lo divino. La utilización de dos vocablos griegos para expresar lo sagrado, *hieros* y *hosios*, es significativa; hay almas privilegiadas que llegan a una relación íntima con el dios Osiris a imagen de las relaciones amorosas de Isis con su esposo divino[16].

IV. OSIRIS Y SERAPIS

La doctrina osírica de la vida después de la muerte es un aspecto importante del pensamiento religioso del Egipto antiguo. Esta doctrina se ha mantenido y desarrollado a lo largo de tres milenios. En la época ptolomeica y romana toma nuevo relieve merced al culto del dios Serapis.

1. *El problema Osiris-Serapis*

En 1850, el arqueólogo francés Mariette descubrió en Menfis una necrópolis subterránea utilizada desde Amenofis III (faraón de la dinastía XVIII) y sacó a la luz la metrópolis de los toros Apis, muertos y convertidos luego en Osiris: veinticuatro sarcófagos de granito o basalto. Con los Ptolomeos comenzó una segunda etapa del serapeo de Menfis que se convirtió en lugar de culto, con su personal y su sanatorio en el que se atendía a los enfermos. Otro serapeo es el templo de Serapis en Alejandría, fundado por Ptolomeo III con intención de convertirlo en el santuario nacional de los lágidas.

Herodoto (*Historias*, II, 42) ha subrayado que «no todos los egipcios adoran a los mismos dioses, pero todos rinden el mismo culto a Isis y Osiris», lo que muestra que hacia el 450 a.C. el culto osírico era universal en Egipto. No se habla para nada de Serapis con anterioridad al siglo IV. Estos hechos y estos descubrimientos han obligado a egiptólogos e historiadores de las religiones a plantearse la cuestión del origen del culto de Serapis que ha venido a unirse al culto osírico.

16. S. Morenz, «Das Problem des Werdens zu Osiris in der Griechisch-Römischen Zeit Aegyptens», en *Religions en Égypte hellénistique et romaine*, PUF, Paris, 1961, pp. 75-91.

2. *Origen del dios Serapis y su culto*

Sabemos que Ptolomeo Soter no impuso el pensamiento griego a los egipcios. Ordenó la restauración de numerosos templos y basó toda su política en la coexistencia de la población griega y la egipcia.

Tácito (*Historias*, IV, 84) da una versión del origen del culto a Serapis en Alejandría. Tras haber tenido ciertas visiones, Ptolomeo I habría llevado a Alejandría, de manera casi milagrosa, una estatua de Júpiter Plutón. Procedente de Sinop, en el Ponto, esta estatua pasó al templo alejandrino construido en Rhacotis en honor de Osiris y de Isis. Tácito conocía tradiciones secundarias: según una de ellas, el dios vino de Seleucia de Siria durante el reinado de Ptolomeo III; según otra, procedía de Menfis.

Plutarco ha dado una versión muy próxima a la de Tácito (*De Iside*, cap. 27, 28, 29). Hace intervenir a dos intérpretes, Timoteo el exegeta y Manetón el sebennita, cuyo nombre significa «dado por Toth». Este último es un sacerdote y sabio egipcio que nos ha legado una relación de treinta dinastías faraónicas. Según Plutarco, estos dos expertos reconocieron en la estatua al dios Plutón y delante de Ptolomeo afirman que esta estatua, transportada a Alejandría, recibió allí el nombre de Serapis, nombre dado a Plutón por los egipcios. Plutarco estima que es más acertado identificar «a Serapis con Osiris, que habría recibido este nuevo nombre cuando cambió de naturaleza. Así se explica que Serapis sea, precisamente como Osiris, un dios universal» (*De Iside*, cap. 28). Este autor añade, en el capítulo 29, que «la mayor parte de los sacerdotes admiten que se trata de una combinación de Osiris y de Apis».

Clemente de Alejandría ha referido una tradición análoga pero con variantes (*Protréptico*, IV, 48, 1). Se acaba por constatar que la fuente principal de estas relaciones es Apión de Alejandría, discípulo de Apolonio, sucesor de Theón en la cátedra de gramática. Apión ha elaborado la leyenda sínope.

3. *Serapis, dios osírico*

Las numerosas investigaciones llevadas a cabo en el siglo XX han pasado por el tamiz de la crítica las dos grandes tradiciones relativas a Serapis; a saber, de una parte, la teoría que hace de él un dios extranjero importado por los lágidas y, de otra, la tradición egipcia que identifica a Serapis con Oserapis, el Apis muerto de Menfis. Estas investigaciones han acabado por demostrar que Serapis es la helenización de Oserapis, un dios existente en Menfis, figura reciente del pan-

teón egipcio. Dios Apis difunto, Oserapis ha gozado, en el siglo IV, de una gran popularidad al punto de convertirse en Menfis en una divinidad principal, al lado de Osiris e Isis. Helenizado bajo el nombre de Serapis, este dios pasa a ser el nuevo esposo de la diosa Isis y con ella se lanza a la conquista del mundo greco-romano[17].

Gracias al descubrimiento de los papiros del serapeo de Menfis, sabemos actualmente que el culto de Osiris-Apis existía en Menfis en el mismo lugar en que se estableció el culto de Serapis (Wilcken, Berlin, 1927). Apis era un dios representado por un toro sagrado que, a su muerte, recibía los honores divinos. Embalsamado, se convertía en Osiris. La necrópolis descubierta por Mariette ha permitido comprender la importancia que tenía este culto. Desde Amenofis III (1405-1380) hasta Ramsés II (1298-1232), cada Apis tenía su propia capilla funeraria. El culto a Apis viviente se realizaba en el templo llamado *apieion*; el culto funerario se celebraba en el serapeo, fuera de la ciudad. Se trataba de un culto funerario regio. Pero al lado de este culto existía un culto a Apis-Osiris, dios vivo del que tenemos numerosas estelas anteriores a los lágidas. Este dios Apis-Osiris u Oserapis es juez de vivos, está sentado en su templo con los otros dioses y es invocado como dios vivo y dios de vivos.

La documentación de que disponemos nos permite sacar conclusiones precisas sobre el culto de Serapis. Se trata de un culto egipcio que ha retomado el culto de Oserapis, el Apis muerto convertido en Osiris. Estimado en Menfis antes de la llegada de Alejandro, este culto fue helenizado con los lágidas y desempeñó un papel importante. Convertido en esposo de Isis, Serapis tuvo gran influencia en la devoción de los pueblos mediterráneos en el curso de los siglos I y II de nuestra era, situándose en competencia con la figura de Cristo. La estatua de Alejandría se convirtió en centro de peregrinación de griegos y egipcios. Así, Plutarco no duda en decir que Serapis «es un dios universal» (cap. 28). En la época romana, cuando el culto a Isis es el más popular, Osiris y Serapis se reparten sus competencias.

V. ISIS: CULTO Y SACRALIDAD

1. *Soberanía universal*

Isis es una diosa del delta tempranamente vinculada al ciclo de los dioses de Busiris. Desde la más remota antigüedad forma parte del

17. W. Hornbostel, *Sarapis. Studien zur Überlieferungsgeschichte*, Brill, Leiden, 1973; Vidman, Berlin, 1969; J. E. Stambaugh, *Sarapis under the early Ptolemies*, Berlin, 1927.

COLEGIO LOYOLA
ARCA SEMINARII

ciclo osírico y, como esposa de Osiris, es miembro de la gran enéada de Heliópolis, en la que encontramos dos parejas osíricas: Osiris e Isis, Seth y Nephtys. Isis es también la personificación del trono real utilizado en el culto. Su unión con Osiris ha hecho de ella la protectora del rey difunto al que ayuda a convertirse en espíritu luminoso, en *dios*. Este papel se amplía e Isis será miembro del consejo encargado de juzgar el alma del difunto. Madre divina de Horus, es diosa de la fecundidad y protectora de las mujeres. En el curso de los siglos, la tendencia a la universalidad aumenta. Identificada con Sothis, la estrella de la crecida del Nilo y la inundación, Isis está ligada a la fecundidad de la tierra, pues hace fluir el Nilo. Conocida en todo Egipto a partir del Imperio Nuevo, se convierte en la gran diosa de la época ptolomeica (Le Corsu, 1977). Los lugares de culto son numerosos, pero Filae es el centro isíaco por excelencia. Sabemos que el culto en honor a Isis adoptaba, como para las demás divinidades, dos formas distintas: el culto cotidiano celebrado en los templos y las fiestas con gran participación popular. Pero al lado de estas dos formas de culto, disponemos de una documentación que nos permite penetrar en la vida íntima del *homo religiosus* en busca de la salvación conferida por la diosa. Esta devoción isíaca muestra la constitución progresiva de una mística que profundiza la noción de misterio divino y purifica la conciencia religiosa del hombre (Ries, ^{2}1989).

2. *La devoción isíaca en Egipto*

Los santuarios ptolomeicos han conservado inscripciones hieroglíficas con alabanzas a la diosa. Así, en Filae, encontramos un texto célebre: «Isis, la grande, la poderosa, soberana de los dioses... Señora de vida es su nombre porque da vida a la tierra y todos los hombres viven según el orden de su *ka*»[18]. En las orillas del Nilo encontramos también numerosos textos griegos de inspiración egipcia que hablan de las virtudes de Isis. Se trata de aretalogías en las que la diosa se presenta en primera persona del singular: «Yo soy Isis». Estos textos proclaman la potencia cósmica de Isis, su papel en el destino del ser humano, su aspecto benefactor así como las relaciones con sus fieles. Del lado de éstos, encontramos sentimientos de humildad, gratitud y confianza. Se trata de una verdadera demanda de lo divino en la búsqueda de la salvación[19].

18. M. Malaise, «La piété personelle dans la religion isiaque», en H. Limet, J. Ries (eds.), *L'experiénce de la prière dans les grandes religions*, Homo Religiosus 5, Louvain-la-Neuve, 1980, pp. 12-100.

19. F. Daumas, *Amour de la vie et sens du divin dans l'Égypte ancienne*, cit., pp. 137-147.



Textos de gran valor son los cuatro himnos de Isidoro grabados en los muros del templo de Medinet Madi y que datan del reinado de Ptolomeo Soter II. Estos textos son particularmente útiles para la interpretación de la devoción isíaca de los primeros siglos antes de nuestra era[20]. Isidoro, sin duda un sacerdote egipcio, quiere poner a la diosa Isis y su culto al alcance de los griegos. Presenta a la diosa como «poderosa» y «soberana»; es la reina de los dioses a los que gobierna. A los ojos de Isidoro, es *hagne* y *hagia*, santa. La recuperación del vocabulario griego de lo sagrado es significativa. El fiel marca la distancia que le separa de la diosa. Isis es una divinidad transcendente que ha ordenado el mundo, poniendo en su lugar la bóveda celeste y la tierra. Ella es la causa de la crecida del Nilo. Da a todos los mortales la vida que ella misma ha creado; ha dado las leyes a los hombres y es ella la que hace justicia; les aporta los frutos de la tierra y las cosechas. Isis protege a las mujeres encinta y a todos aquellos que se encuentran en peligro. Libera a los prisioneros, salva a los marinos, ayuda a los enfermos que le imploran. El final del primer himno es una muestra característica de la devoción isíaca en la época ptolomeica:

> Señora nuestra, no dejaré de cantar tu gran poder, salvadora inmortal, gran Isis de numerosos nombres, que proteges de la guerra a las ciudades y los hombres, a sus personas, sus mujeres, sus bienes y sus hijos queridos. Y a todos aquéllos a los que retiene prisioneros el destino que conduce a la muerte, a todos a los que atormentan largas vigilias de dolor, a los héroes que vagan errantes por tierra extranjera, a cuantos surcan el mar en medio de la tempestad; cuando perecen los hombres, precipitados desde los navíos que se quiebran, helos ahí, todos a salvo, cuando invocan tu ayuda. Atiende mis oraciones, tú, cuyo nombre es todopoderoso, seme propicia y libérame de todo mal[21].

En los himnos de Isidoro se percibe claramente un aspecto de la devoción isíaca: la necesidad del hombre de volverse hacia lo divino y orar a la divinidad. Es a los hombres piadosos a los que Isis concede sus favores: felicidad, sabiduría, riqueza. Isis reconoce los méritos de sus fieles. En el fiel, sentimos la necesidad de entrar en contacto con un dios personal a fin de asegurarse su protección. Se trata de una primera orientación hacia una salvación personal obtenida por medio de la divinidad.

20. M. Malaise, *op. cit.*, pp. 94-98; Dunand, 1973, 100-104.

21. M. Malaise, *op. cit.*, p. 96; R. Turcan, «Isis myrionyme ou Notre Dame des flots», en *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Belles Lettres, Paris, 1989, pp. 77-127.

VI. SÍMBOLO Y SACRALIDAD EN LOS CULTOS ISÍACOS

1. *La liturgia osírica*

Gracias a Plutarco disponemos de una buena documentación sobre los cultos isíacos: sacerdotes, templos, prescripciones rituales, misterios y fiestas de Osiris, culto a los animales, tumbas del dios y ritual de sus fiestas (Hani, Paris, 1976, 258-271). La celebración del culto revestía solemnidad particular en las ciudades que poseían una tumba del dios. La proliferación de tales tumbas que *conservaban* una reliquia ha desconcertado a los griegos: según las distintas tradiciones, se contaban de catorce a cuarenta y dos tumbas. El lugar fundamental de culto era Abydos, lo que explica la importancia de la peregrinación a fin de participar en los misterios osíricos.

Para los egipcios, como después para los griegos, fue Isis la fundadora de los misterios de Osiris. Lo hizo por piedad hacia su esposo y por compasión respecto a los hombres (*De Iside*, cap. 27). En la tumba de Osiris se celebraban rituales que constituían una parte secreta de los misterios: evocación de la muerte y de la resurrección del dios. Pero las fiestas osíricas propiamente dichas eran públicas. Plutarco nos facilita su calendario. Estas fiestas se repartían en tres períodos: la inundación, la siembra y germinación, y la cosecha. Plutarco ha subrayado la relación estrecha del culto con el ritmo de la vegetación, el mundo astral y los movimientos del Nilo. La insistencia en los solsticios y los equinoccios testimonia la solarización de lo sagrado en esa época (Hani, Paris, 1976, 379).

Plutarco menciona catorce fiestas, cinco con ocasión de la inundación, cinco con ocasión de la siembra y la germinación, cuatro para la cosecha (Hani, Paris, 1976, 347-377). En el curso de estas fiestas, un importante simbolismo estimulaba y servía de apoyo a la devoción de los participantes. Con motivo de la fiesta de la inundación, tras una noche de lámparas encendidas, la procesión se dirigía al Nilo llevando estatuas divinas, y diversas ceremonias hacían revivir allí la victoria de Osiris. La fiesta de los funerales del dios desplegaba un ritual muy rico en el que encontramos la cesta sagrada, un canastillo que contenía una caja de oro puro para sacar el agua del río, identificada con Osiris y símbolo de la resurrección del dios. Ligada a esta fiesta, la búsqueda de Osiris se situaba en el solsticio de invierno: su carácter era netamente solar. Las *Pamylia*, nacimiento de Osiris, se celebraban el primer día epagomenos (el 14 de julio del calendario juliano). Se paseaba una estatua del dios, con un falo tres veces más grande que su tamaño natural. Era una gran fiesta en honor del ascenso helíaco de Orión,

que precedía en algunos días al de Sothis. Plutarco sólo se interesó por las fiestas relacionadas con la doctrina osírica. Así, no dice una palabra de la fiesta de las lámparas en Sais, de la que habla Herodoto (*Historias*, II, 62). Silencia igualmente la fiesta del *Navigium Isidis* que celebraba la reanudación de la navegación colocada bajo la protección de Isis. Esta fiesta conoció un inmenso éxito en la época greco-romana y se ha perpetuado en Levante hasta el siglo XIX.

2. *La cesta y la hidria: manifestaciones de la potencia divina*

En el curso de la celebración de la fiesta de los funerales de Osiris, del 17 al 20 del mes de *athyr*, los sacerdotes, con las manos cubiertas, llevaban en una cesta un cofre de oro que servía para sacar el agua de la crecida (*De Iside*, cap. 39). Llegados al Nilo se sacaba el agua y surgía un grito: «Osiris ha sido encontrado de nuevo». Después se fabricaba una figurilla con tierra humedecida con ese agua: esta figurilla simbolizaba a la vez la unión de Osiris con Isis y el renacimiento del dios, elemento principal del simbolismo. La *agalmation* así preparada parece ser, según M. Malaise, una figurilla osírica, sagrada puesto que modelada con agua del Nilo, emanación de Osiris, y sin duda destinada a germinar[22]. La cesta, pues, habría contenido un pequeño recipiente de oro para sacar el agua dulce del río, así como la estatua de Osiris modelada con tierra. La cesta se convertía en protectora de Osiris y manifestación de su esposa Isis. Algunas de estas cestas estaban decoradas con un creciente lunar, a veces con espigas y dos barras cruzadas sobre el símbolo lunar. Estamos en presencia de un simbolismo muy rico, un tanto embrollado por Plutarco pero que resulta clarificado por el ritual recogido en la inscripción de Dendera. Para los fieles de Osiris que participan en la celebración, el canastillo albergaba la potencia de Osiris, dios de la vida y la vegetación. Era el testimonio de una presencia divina, pues al sacar el agua de la crecida del Nilo, identificada con Osiris, los sacerdotes recuperaban la potencia creadora del dios, que se suponía estaba presente en las aguas del río.

Si la cesta era objeto de veneración, la hidria lo era todavía más, pues contenía el agua del Nilo identificada con Osiris. Un breve párrafo de Plutarco nos informa sobre las hidrias sagradas que van a multiplicarse en los cultos isíacos del mundo mediterráneo:

22. M. Malaise, «Ciste et hydrie, symboles isiaques de la puissance et de la présence d'Osiris», en J. Ries (ed.) *Le symbolisme dans le culte des grandes religions*, Homo Religiosus, 11, Louvain-la-Neuve, 1985, pp. 126-155; F. Dunand, «Les mystères égyptiens», en *Mystères et syncrétismes*, Geuthner, Paris, 1975, pp. 11-62.

> Los egipcios dan no solamente al Nilo sino de manera general a todo lo que es de naturaleza húmeda el título de «emanación de Osiris» y en honor al dios, la hidria va siempre a la cabeza de las procesiones (cap. 36).

El testimonio de Plutarco es confirmado por Clemente de Alejandría. Describiendo una procesión de Osiris, Clemente nos dice que el profeta lleva entre las manos una hidria que mantiene contra su pecho (*Stromata* VI, 4, 37). Por medio del agua dulce, Osiris estaba presente en medio de sus fieles. En el momento en que la hidria salía del templo, era saludada por los sistros y el canto de los coros. Después era paseada en procesión y ofrecida a la veneración de los fieles. En cuanto regresaba al templo, los sacerdotes se prosternaban. Símbolo de la presencia y la potencia de Osiris, era también la imagen de la unión de Osiris e Isis.

CONCLUSIONES

El Egipto ptolomeico constituye un mundo cuya originalidad viene determinada por una serie de acontecimientos y de hechos relacionados por vía directa con la conquista de Alejandro Magno. Según sus proyectos, los lágidas se imponen en Egipto como soberanos. Dan la independencia al país, se concilian los favores del clero, restauran los templos, pero propician también por todos los medios el encuentro de griegos y egipcios en el delta y en el valle del Nilo. Con la intención de hacer de Alejandría la nueva capital del mundo mediterráneo, van a buscar a Grecia hombres, libros e ideas. Pero reconocen también los valores de la religión faraónica y cuentan con su permanencia, aunque mirándola siempre con ojos helenos.

En este contexto político, social y religioso, los dioses osíricos encuentran un nuevo prestigio y los cultos isíacos ejercen una fuerte atracción sobre el pueblo y sobre el individuo y reclutan a sus fieles entre todos los estratos de la población. Dios de la vida, la muerte y la vida tras la muerte desde la época arcaica, Osiris encuentra una irradiación extraordinaria. Isis, diosa del delta, esposa de Osiris, juez de difuntos y madre divina, absorbe rápidamente las características de otras diosas, asume el papel principal en el culto y aparece como potencia universal. Bajo el impulso de los lágidas, la teología osírica de la vida tras la muerte encuentra su punto de apoyo en el culto menfita de Oserapis, dios ligado a Osiris y a Apis. Helenizado, Serapis, el nuevo dios de los lágidas, recibe un culto dinástico en Alejandría y se lanza a la conquista de los pueblos del Mediterráneo.

El hombre religioso del Egipto ptolomeico está cada vez más marcado por la transcendencia de los dioses osíricos. La prueba de ello es la introducción de una parte del vocabulario griego de lo sagrado en el lenguaje religioso. Una élite tanto griega como egipcia está a la búsqueda de una devoción personal hacia las divinidades osíricas, y por la oración y la alabanza se pone bajo su protección. Se orienta hacia la búsqueda de la salvación, especialmente por la iniciación. Los temas de la adoración, la alabanza, la verdad y la salvación se difunden en el medio sacerdotal. Plutarco es el mejor testigo de ello. Podemos seguir el desarrollo de esta búsqueda de lo divino de Petosiris a Isidoro. La devoción popular va a expresarse en las procesiones y en las diversas manifestaciones públicas. Gracias a Plutarco disponemos de lo esencial del calendario de las fiestas y del ritual de los cultos isíacos. Al final de la era antigua y al comienzo de la nuestra, el encuentro del osirismo con el orfismo y el platonismo modificará profundamente la religiosidad del hombre mediterráneo.

BIBLIOGRAFÍA

I. FUENTES

Hopfner, Th., *Fontes historiae religionis aegyptiacae*, Marc et Weber, Bonn, 1922.
Meunier, M., *Plutarque. Isis et Osiris* (traducción y notas), L'Artisan du livre, Paris, 1924; reed. La Maisnie, Paris, 1979.
Wilcken, U, *Urkunden der Ptolemäerzeit. Ältere Funde*, Akademie, Berlin, 1927.
Hopfner, Th., *Plutarch. Über Isis und Osiris*, Praha, 1940; reed., 2 vols., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1967.
Griffiths, J. G., *Plutarch's De Iside et Osiride* (introducción, texto, traducción y comentarios), University of Wales Press, 1970.
Vidman, L., *Syllogeinscriptionum religionis isiacae et sarapicae*, de Gruyter, Berlin, 1969.
Tran Tam Tinh, V., *Sérapis debout. Corpus des monuments de Sérapis debout et étude iconographique*, Brill, Leiden, 1983.
Froidefond, Ch., *Plutarque. Isis et Osiris* (edición y traducción), Belles Lettres, Paris, 1988.
Mora, F., *Prosopografia Isiaca*, 2 vols., Brill, Leiden, 1990.

II. ENSAYOS

1. *Los Ptolomeos y el mundo helenístico*

Bouché-Leclercq, A., *Histoire des Lagides*, 4 vols., Paris, 1903-1907.
Elgood, P. G., *Les Ptolémées d'Égypte*, Payot, Paris, 1943.
Droysen, J. G., *Geschichte des Hellenismus*, 3 vols., Gotha, 1877-1878; DTV, Tübingen, ²1952-1953.
Rostovtzeff, M., *The social and economic History of the Hellenistic World*, Oxford, 1941.
Will, E., *Histoire politique du monde hellénistique (323-30 av. J.-C.)*, 2 vols., Nancy, 1967, ²1979.
Préaux, C., *Le monde hellénistique, la Grèce et l'Orient*, 2 vols., PUF, Paris, 1978.
Bichler, R., *Hellenismus. Geschichte und Problematik eines Epochenbegriffs*, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt, 1983.

2. *Osirismo y cultos isíacos*

Petazzoni, R., *I misteri*, Bologna, 1924.
Religions en Égypte hellénistique et romaine, Travaux du Centre de Strasbourg, PUF, Paris, 1969.
Vidman, L., *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern*, De Gruyter, Berlin, 1970.
Stambaugh, J. E., *Sarapis under the early Ptolemies*, Brill, Leiden, 1972.
Dunand, F., *Le culte d'Isis dans le Bassin oriental de la Méditerranée*, 3 vols., Brill, Leiden, 1973.
Hani, J., *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, Belles Lettres, Paris, 1976.
Vernières, Y., *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque*, Belles Lettres, Paris, 1977.
Le Corsu, F., *Isis, Mythe et mystères*, Belles Lettres, Paris, 1977.
Morenz, S., *La religion égyptienne*, Payot, Paris, 1962.
Ries, J., *Osirisme et monde hellénistique: Rencontre de la religion égyptienne et de la pensée grecque*, Col. Information et Enseignement, 12, Louvain-la-Neuve, ²1989.

Tercera parte

FENICIOS Y ETRUSCOS

CREENCIAS Y VIDA RELIGIOSA EN LOS FENICIOS Y CARTAGINESES

Sergio Ribichini

I. LA DOCUMENTACIÓN Y LOS PROBLEMAS METODOLÓGICOS

Desde la perspectiva histórico-cultural se presenta a los fenicios —a quienes los griegos llamaban *phoinikes* (de *phoinix,* «rojo púrpura») o también sidonios (así en Homero, como ya en la Biblia), y que a sí mismos se llamaban normalmente «cananeos»— como los continuadores en el primer milenio a.C., aunque con desarrollos e innovaciones, de la civilización siria de la Edad de Bronce que existió en las ciudades de Ebla, Mari y Ugarit, tres centros de gran importancia.

Ante la conmoción que se dio en torno al 1200 a.C. en la región siro-palestina con el asentamiento, por un lado, de los llamados *pueblos del mar* (entre ellos los filisteos) y, por otro, de los israelitas, arameos y otras poblaciones menores, los fenicios, que habitaban en Amrit, Arados, Biblos, Berito, Sarepta, Sidón, Tiro y otros centros costeros, como centros autónomos, se convirtieron en protagonistas de un fuerte movimiento comercial hacia Occidente (desde Chipre a Grecia, Malta, norte de África, Sicilia, Cerdeña e Iberia), con la creación de fundaciones y emporios, y luego de asentamientos colonizados más estables, que heredó después el imperio púnico cuando Cartago tomó la primacía en Occidente. Respecto a los límites del período más floreciente de esta civilización, suelen fijarse en general, por un lado, en la conquista de Alejando Magno, en relación con sus centros de origen y, por otro, en la destrucción de Cartago por los romanos, en relación con las colonias de Occidente.

La arqueología fenicio-púnica de los últimos decenios ha conseguido resultados importantes mostrando la aportación a distintos aspectos de la cultura no sólo de los centros de origen, de los de Chipre

(Kitión, Pafos, Amatunte, Lepethos y otros) y de las fundaciones más antiguas en el norte de África (Utica y Cartago en particular), sino también en concreto de distintos asentamientos de Sicilia (Mozia, Gotta, Regina, Lilibeo, Selinunte, Érice), Malta y Cerdeña (Tharros, Bitia, Nora, Sulcis, Cagliari, Monte Sirai), mientras que la presencia e incidencia de la cultura fenicia en España se va precisando cada vez más, desde las Baleares (Ibiza) a Málaga, desde Toscanos y Almuñécar hasta Cádiz y los hallazgos más recientes en Doña Blanca.

Pero, a pesar de estos continuos progresos en el conocimiento de los fenicios, la arqueología significa sólo una ayuda relativa en el tema que aquí nos ocupa. Se han perdido casi por completo los papiros en los que quizá se escribieran parte de sus textos religiosos y no disponemos, por tanto, de documentos literarios sobre la fe y el culto. La arquitectura de los templos y la funeraria nos dicen poco sobre sus ceremonias festivas y sobre sus concepciones del más allá. Sus inscripciones votivas, funerarias o conmemorativas, recuerdan muchos nombres divinos, sacrificios y liturgias de distinto tipo, pero raramente permiten acceder a las características de su dioses y a las formas de su sentimiento religioso y de su culto. Incluso la iconografía, aparentemente rica en símbolos y figuraciones sacras, resulta de escasa utilidad, al faltar en general esos textos que deberían ayudarnos a comprender plenamente su significado específico.

Para los centros de origen nos presta alguna ayuda la Biblia en sus numerosas referencias a la religión de los cananeos. Baste citar como ejemplo el pasaje del Libro I de los Reyes (cap. 18) en que se describen las danzas y los sacrificios que hicieron los sacerdotes de Ba'al en el monte Carmelo, en competición con el profeta Elías.

Otras indicaciones, siempre indirectas aunque numerosas, se pueden extraer de algunos autores griegos y latinos (como Heródoto, Polibio, Diodoro Sículo) que hablan de los fenicios y cartagineses con frecuentes alusiones a su religión. Para su mitología tienen una importancia fundamental los fragmentos de la *Historia fenicia* que escribió un erudito de la época de Adriano, Herennio Filón de Biblos, que afirmaba haber traducido al griego un antiquísimo original fenicio, obra de un tal Sancuniatón. Los fragmentos de esta *Historia*, en un estilo que recuerda la parsimonia narrativa de los mitógrafos griegos, nos han llegado por vía indirecta en las amplias citas que recoge el obispo Eusebio de Cesarea en el siglo IV d.C. En el siglo V el filósofo neoplatónico Damascio recuerda unos pasajes de otra cosmogonía atribuida a un escritor fenicio llamado Moco.

Pero respecto de estos autores, como por lo demás con las fuentes bíblicas, se plantea constantemente un problema de interpretación

previa de sus noticias, no siempre fácil de resolver. Se trata, en efecto, de informaciones que proceden, a menudo casualmente, de representantes de culturas enfrentadas a la fenicia (por ejemplo, la competencia comercial entre griegos y fenicios) y púnica (por ejemplo, las guerras entre Cartago y Roma) o, en casos como el de Filón de Biblos, de obras mediatizadas por la pluma de escritores (como Eusebio) que tratan de presentar en negativo cualquier experiencia religiosa anterior o alternativa al mensaje que ellos proponen. Se trata, pues, de testimonios que hay que usar con prudencia, observando con el debido cuidado las motivaciones que justifican su atención a hechos que ellos consideran importantes y que quizá enfatizan más allá de su importancia original, lo mismo que la variedad de sus adaptaciones de la realidad fenicia al ámbito de los esquemas culturales distintos de ella.

En el estudio de la religión fenicia y púnica se plantea, finalmente, un problema de carácter histórico por la dificultad de valorar a fondo la continuidad y las innovaciones en las creencias y en el culto. La documentación, por ejemplo, puede testimoniarnos durante milenios un mismo nombre divino, sin que sea posible comprender hasta qué punto hayan podido quizá cambiar (debido a sincretismos, influencias externas, sustratos y superposiciones) la morfología y los caracteres que el nombre de esa divinidad debía ocultar.

II. LA NOCIÓN DE LO SAGRADO. EL HOMBRE Y LOS DIOSES

Como en el Antiguo Testamento y en otros documentos semitas, también en la epigrafía fenicio-púnica el ámbito de lo sagrado se define específicamente por el recurso a la raíz QDŠ y a sus palabras derivadas.

Este término, interpretado habitualmente como «sagrado» o «santo», puede indicar sobre todo la divinidad. Las inscripciones lo atribuyen como adjetivo o aposición a figuras como Eshmún, Ba'al, Hammón, Sakón, Melkart, Astarté, Hoter Miskar y a toda la comunidad divina de una ciudad. QDŠ y MQDŠ indican además el santuario o quizá más específicamente uno de sus lugares interiores. QDŠ designa también las ofrendas que los fieles dan al templo (por ejemplo, en varias inscripciones de Cartago), con un acto de consagración que cae tanto sobre el que lo da como sobre la ofrenda. QDŠ, finalmente, se atribuye también a una ciudad (es el caso de Biblos), consagrada en concreto a un ser divino particular.

Podemos, en definitiva, pensar en este término como en un significante válido para identificar la categoría de lo *sagrado*, tal como hoy se entiende en el ámbito de nuestra cultura, si bien es difícil definir una

posible distinción consciente entre un fenómeno religioso y otros aspectos de la existencia humana. En realidad, alguna fuente griega parece testimoniar la presencia de una cierta crítica de tradiciones religiosas en favor de una interpretación *racional* de prodigios y fenómenos atribuidos a la acción divina por la opinión común (a ello se refiere, por ejemplo, Pausanias respecto del dios solar de los sidonios, y el *Tratado de la diosa siria*, atribuido a Luciano, respecto del enrojecimiento del río Adonis). Pero se trata de testimonios indirectos y tardíos frente a una concepción, sin duda extendida, que debía considerar las divinidades como inmanentes a la realidad, ligadas por una red de relaciones de mutua interdependencia con el hombre y capaces de reproducir, en su conjunto, la totalidad de los intereses existenciales.

En efecto, el mundo divino está representado en las inscripciones por una pluralidad de dioses concebidos de forma personal y antropomórfica, organizados en una estructura comunitaria y designados por varios epítetos que establecen su superioridad respecto del hombre. El término genérico para indicar la divinidad es sobre todo ‘L, «dios» (en femenino ‘LT, en plural ‘LM y ‘LNM), que sin embargo es también el nombre específico de un dios (El). Un título empleado a menudo es el de ‘DN, «señor», atribuido a distintas divinidades; en griego y en latín se emplea también para señalar una figura concreta: el Adonis de Biblos. Por otra parte, se considera a los dioses como señores del mundo y así se les aplica frecuentemente el apelativo de MLK, «rey», y el de BᶜL, «amo, señor». Este último en concreto aparece con frecuencia en referencia a elementos de la naturaleza o bien a lugares o aspectos peculiares del culto. Encontramos así el Ba’al del monte Safón, el Ba’al de Tiro, de Sidón, del Líbano, etc., junto a un dios Ba’alshamem (el «Señor del Cielo»), Ba’al Addir (el «Señor Poderoso»), Ba’al Marqod, Ba’al Hammón, Ba’al Malage, etc. Para las diosas está muy difundido el apelativo RBT, «señora».

La noción del *ser divino* se expresa, pues, en primer lugar como una exaltación hasta su grado máximo de las cualidades humanas: se señala al dios como señor o amo de la tierra y de la naturaleza, de la ciudad, del hombre; a él pertenecen de modo específico y compartido la realeza y el poder, la fuerza y la belleza. En cambio, el carácter irreductible de lo divino respecto de lo humano se expresa, además de por su misma cualidad divina, por atributos concretos como *santo* y *elevado*. Sin embargo, el antropomorfismo divino está siempre muy acentuado, al menos como lenguaje necesario para imaginar la divinidad y dialogar con ella. Los dioses pueden, pues, oír la voz de los fieles, bendecirlos, curarlos y cuidar de ellos, e intervenir plenamente en la actualidad de la historia manifestándose en distintas teofanías.

Las dedicatorias, y sobre todo los nombres personales (que según la costumbre semita constan a menudo de expresiones en referencia al nombre divino), indican la intervención divina mediante términos de protección, conservación y bendición. Los hombres, por su lado, reconocen sus lazos de parentesco con los dioses (considerados como padre, madre, hermano, hermana y esposa de quien lleva tal nombre), si bien con más frecuencia esas dedicatorias y antropónimos insisten en el sometimiento del hombre respecto del dios, del que se declara *esclavo*, *pertenencia* o *servidor*. En la Fenicia de la época aqueménida tiene especial relieve la relación entre los dioses y la figura del rey, casi en términos de interdependencia: el rey mantiene sin interrupción el culto a cambio de ayuda contra los enemigos, larga vida y buen gobierno, descendencia y seguridad del trono, y tranquilo reposo en la tumba. Se pide también a los dioses el castigo para los profanadores de los sepulcros y para los que violenten las dedicatorias, así como su sanción de los tratados políticos, garantizando su observancia por parte de los firmantes.

La pluralidad de los dioses está organizada jerárquicamente en una comunidad (el «panteón», o mejor «la asamblea de los santos», o incluso «toda la asamblea de los seres divinos», como se lee en las inscripciones), en la que se expresa la urdimbre de las distintas experiencias del hombre. Encontramos así algunos grandes dioses en torno a los cuales giran los aspectos fundamentales de la cultura, y otros seres, tanto menores cuanto menor es el interés que suscitan en la sociedad (cuando, obviamente, esto no se deba a la pobreza de nuestra documentación). Hay, como veremos, dioses que reflejan directamente la organización de la sociedad humana y son, por tanto, soberanos, fundadores, sanadores y artesanos muy expertos; en otros casos se trata de la personificación de conceptos para nosotros abstractos, como la Muerte, la Fortuna, el Nombre y la Justicia. Pero incluso cuando nos encontramos ante dioses, por así decirlo, naturistas, como el Sol, el Cielo, la Semilla, no hay duda de que se trata de seres concebidos en forma humana y distintos en sus respectivas esferas de competencia, que sin duda superan el valor etimológico de cada nombre.

Hay que subrayar también la atención que se presta a lugares concretos, que se consideran sagrados por su situación excepcional: tenemos noticia de bosquecillos sagrados, alturas, grutas, piedras y fuentes consagradas a distintos seres divinos. El antropomorfismo de las divinidades y el carácter personal de los dioses fenicios hace así, obviamente, que sean los mismos seres divinos quienes *habiten* en esos espacios y que de ese modo se diferencien entre sí.

Otro elemento importante del politeísmo fenicio es la difusión, hacia mediados del primer milenio a.C., de nombres divinos com-

puestos, como Eshmún-Melkart, Sid-Tanit, Sid-Melkart, Tanit-Astarté, probable reflejo de sistematizaciones teológicas hoy ya oscuras; estas parejas debían referirse a relaciones concretas entre las divinidades dentro de la mitología o del culto. A pesar de la convicción, todavía muy común, no hay pruebas de la existencia de una tríada divina en la religión fenicia, que algunos suponen como formada por un dios supremo, del tipo El o Ba'alshamem, por una diosa (Astarté/Ba'alat) y por un dios más joven, como Adonis o Melkart.

III. LA SOCIEDAD DIVINA

Desde una perspectiva general, hay que observar ante todo una cierta continuidad entre el politeísmo fenicio y las tradiciones cananeas del segundo milenio, así como entre el culto de la tierra de origen y la religión fenicia en Chipre, Cartago y otras colonias de Occidente. En efecto, un poco por todas partes se encuentran los mismos nombres divinos, la misma relación de las instituciones con el ámbito de lo sagrado, las mismas tendencias a conservar un patrimonio común de tradiciones, si bien adaptando unos y otros datos a los procesos históricos y a los contactos con otras dimensiones religiosas. Al parecer es posible, sin embargo, advertir también un cierto *particularismo* de los cultos en los distintos asentamientos, efecto posiblemente, por un lado, del fraccionamiento político subsiguiente a la invasión de los *pueblos del mar* a finales del segundo milenio a.C. en la región siropalestina y, por otro, de los distintos intercambios con las religiones de los pueblos vecinos. Así, cada ciudad fenicia tenía su panteón particular, en el que encontramos también divinidades comunes con otras ciudades, pero con funciones e importancia que variaban de una ciudad a otra. Este particularismo se mantiene incluso tras la conquista de las ciudades fenicias por asirios y persas y también tras la helenización y romanización del Oriente; algo parecido se observa también en Chipre, Cartago y en distintas colonias de Occidente.

Otro aspecto que hay que subrayar es la influencia tanto de la religión egipcia como, después, de la griega, que da origen a sincretismos, cultos y creencias específicas en todo el mundo fenicio-púnico. Junto a distintas *interpretaciones* divinas, que veremos en detalle más adelante, baste recordar la presencia de Isis, Osiris, Bes y otros dioses del valle del Nilo en las dedicatorias y composiciones de nombres personales; en Mozia, en Sicilia, y en otras colonias de Occidente, muchas estatuas de estilo clásico servían de ornamento en templos que se erigían en honor también de dioses no fenicios, mientras en la misma Cartago se

introdujo de forma oficial, según los ritos griegos, en el 396 a.C., el culto de las diosas eleusinas Deméter y Coré.

Examinando en particular algunas morfologías de dioses, recordamos sobre todo la del dios El, que Filón identifica con el Cronos de las tradiciones clásicas y que presenta como soberano del cosmos y de los dioses. Un par de inscripciones presentan a El como «creador de la tierra»: en una se trata de un documento bilingüe (de Karatepe, Cilicia, del siglo VIII a.C.), donde observamos su correspondencia con Ea, el Señor del abismo del texto luvita; en otra (de Leptis Magna, en el norte de África, del siglo II d.C.) tenemos probablemente la versión de un dios indígena, identificado con el griego Poseidón (el «sacudidor de la tierra») y el latino Neptuno. Según Damascio, el Cronos fenicio tenía siete cabezas y dominaba el mundo, ejerciendo una acción beneficiosa. Filón, por su parte, escribe que Taantos/Hermes había elegido, como insignias de su realeza para este dios, cuatro ojos que se cerraban de dos en dos, y cuatro alas, dos abiertas y dos plegadas: «Eran un símbolo, dice, para indicar que Cronos vigilaba a la vez que dormía y dormía a la vez que miraba; que volaba a la vez que descansaba y descansaba a la vez que volaba, mientras los demás dioses, con sólo dos alas, volaban tras él».

Un dios de gran importancia es también Ba'alshamem, el «Señor del cielo». No faltan elementos en las inscripciones para suponer que se le reconocía un papel eminente en muchos centros, en Biblos, Tiro, Cartago y Cerdeña. Filón de Biblos considera su culto como una de las primeras manifestaciones de fe de la humanidad y lo interpreta como un dios solar, quizá por influjo de especulaciones tardías. En efecto, en el mundo fenicio y púnico se identificaba con el sol más bien a Shams, divinidad muy conocida en todas las regiones del Próximo Oriente antiguo. En la inscripción de Karatepe, el rey de Cilicia Azitawwda lo invoca junto a otros dioses como «Sol eterno» (ŠMŠ 'LM), atributo que se encuentra ya aplicado a ese dios en Ugarit en el segundo milenio y después dará vida a la figura de *Seneseilam,* atestiguada en contextos mágicos greco-helenísticos.

Entre los distintos dioses del mundo fenicio tenemos además que recordar a los llamados «dioses ciudadanos», que accedieron a un papel de supremacía a causa de sus funciones primitivas de dioses de la casa reinante y a su vinculación genética con el culto de los antepasados reales, una monarquía presente ya en Siria en la Edad de Bronce. El Ba'al de Tiro es Melkart (literalmente «Rey de la ciudad»), que los griegos identifican con Heracles y protagonista de primer orden en el trasfondo religioso de la expansión fenicia en el Mediterráneo. Melkart está ausente como tal en la documentación del segundo mile-

nio a.C., mientras que en la Edad de Hierro asistimos a su progresiva ascensión y a la convergencia gradual en torno a él de papeles y funciones cada vez más importantes, como dios fundador, protector e inventor de los aspectos fundamentales de la sociedad fenicia, desde la púrpura hasta la navegación hacia Occidente. Su nombre aparece por primera vez en las inscripciones de una estela aramea del siglo IX a.C., erigida por el rey de Damasco Bar-Hadad; existen dedicatorias en fenicio a Melkart en Chipre, Cartago, Sicilia, Cerdeña, Malta y España, a la vez que las fuentes clásicas recuerdan a menudo su culto en la ciudad de Tiro. Menandro de Efeso recuerda en concreto, en un fragmento que recoge Flavio Josefo, que el rey Hiram mandó construir un santuario en su honor, celebrando en primer lugar la fiesta del *despertar* de Melkart. Cicerón escribe que el Hércules tirio era hijo de Júpiter (quizá un Ba'al del cielo) y de Asteria (es decir, Astarté, en su versión astral), mientras que Filón dice que era hijo de Demarunte y descendiente de Uranos.

La figura de Eshmún es el Ba'al de Sidón, un poderoso dios sanador, que actúa como protector de la comunidad a la vez que satisface las necesidades individuales. Filón y Damascio le identifican con el dios griego Asclepios, y es hijo de Sydyk, el «Justo». Le conocemos sobre todo por las inscripciones de los reyes de Sidón de la época aqueménida. Pero documentos provenientes de otros centros en Fenicia y Palestina, y de Chipre, Cartago y Cerdeña, muestran una importancia creciente de este dios también en la devoción popular. Igualmente se narraba de él un trance de muerte y resurrección.

Es probable que el Ba'al de la ciudad de Biblos fuese un dios parecido al héroe que los griegos llamaban Adonis, atribuyéndole un penoso trance de amor rendido a la diosa Afrodita y una muerte ignominiosa en un incidente de caza de jabalíes. Según Estrabón y otras fuentes, la ciudad de Biblos estaba precisamente consagrada a Adonis y en ella se celebraba anualmente una gran fiesta, de la que nos ha llegado un resumen en el tratado *Sobre la diosa Siria* del Pseudo-Luciano.

Por el contrario, el Ba'al de Safón, atestiguado en el culto de Tiro y Cartago, es un dios relacionado con una altura sagrada (el monte Casio), lugar privilegiado de sus epifanías ya en los textos de Ugarit. En el mundo fenicio conservó probablemente unos caracteres más antiguos de dios del mar, capaz de «suscitar un viento peligroso contra los barcos» de quienes violan los pactos, como narra el texto cuneiforme del tratado de Asarhaddón, rey de Asiria, con el rey de Tiro, en el 675 a.C. En cambio, el nombre del Ba'al Hammón, con pocos testimonios en la documentación fenicia de Oriente, adquiere gran importancia en Cartago y otras colonias del Occidente púnico,

en referencia a un dios identificado con Cronos/Saturno y venerado, a menudo junto a la diosa Tanit, con ritos que se celebraban en un lugar consagrado especial, el *tofet*.

El área de acción de algunos dioses se define por el conjunto de las actividades humanas y de los peligros que las amenazan. Chusor es el dios herrero-artesano, muy parecido al Hephaistos de los griegos, y autor de numerosas invenciones. Según los mitos ugaríticos, edifica el palacio de Ba'al, mientras que en el mundo fenicio le conocemos sobre todo gracias a Filón de Biblos y a Damascio. Otro dios heredado de la tradición siria más antigua es Horón, cuyo nombre en los textos de Ugarit se refiere a una figura que vive en la estepa o en lugares subterráneos, sanador poderoso, capaz de dominar sobre las serpientes y su veneno. En Antas, en Cerdeña, Horón tenía una función de dios mediador, junto con Shadrafa (el «Genio sanador»), respecto del dios colonizador de la isla, el fenicio Sid al que en latín se identificaba con Sardus Pater y al que también se invocaba como dios sanador.

Reshep, que en Ugarit tenía una dimensión ctónica y al que se relacionaba con las enfermedades y la difusión de las epidemias, es en Cilicia el correspondiente al dios-ciervo de la tradición hitita, mientras que en Chipre se le identifica con Apollon, en algunas personificaciones locales del dios griego, desde finales del siglo VII a.C. Un dios poco atestiguado pero probablemente no secundario es Dagan, que como los anteriores pertenece a las tradiciones semitas más antiguas. Su nombre significa «semilla» y Filón lo identifica con el griego Zeus Arotrios.

Entre las divinidades femeninas hay que recordar sobre todo a Astarté. Su culto es común a varias civilizaciones semitas del noroeste del segundo y primer milenio a.C. Venerada como diosa de la fecundidad, de la prosperidad y del amor, pero también de la guerra, Astarté es una de las divinidades principales de Tiro y probablemente también de Biblos, donde su nombre se disimulaba tras el atributo/título de Ba'alat, *Señora* de la ciudad, a menudo representada con los rasgos de la egipcia Hathor. En el Libro de los Reyes es la divinidad principal de los sidonios, y las inscripciones nos informan que en esta ciudad los mismos reyes se contaban entre sus sacerdotes. En el tratado de Asarhaddón con el rey de Tiro se pide a Astarté que intervenga contra los violadores del pacto «rompiendo su arco en la batalla». En algunas inscripciones su nombre va acompañado de la indicación de un lugar concreto de culto: Astarté de Erice, de Pafos, de Kitión y, quizá, de Malta. En Chipre se venera a Astarté con los símbolos de Hathor/Isis, pero se la asemeja también a una diosa indígena y se la identifica con la Afrodita chipriota. En una dedicatoria bilingüe de Cos (Grecia, hacia el 300 a.C.) el hijo del rey de Sidón la invoca para la salvación de

todos los marineros y la identifica con Afrodita. En Malta se identificaba a Astarté con Hera y Juno Regina, en un santuario que los fenicios construyeron sobre las estructuras de un templo prehistórico en la bahía de Marsascirocco (actual Tas Silg). Muchas noticias de fuentes clásicas subrayan, además, distintas connotaciones astrales de la diosa, mientras que las excavaciones del santuario etrusco de Pyrgi, en la costa del Lacio (siglo v a.C.) muestran su correspondencia con la etrusca Uni (Leucothea). Respecto de Astarté, se trata en definitiva de una morfología divina muy compleja, a veces muy diversificada en distintos cultos, épocas y localidades.

Menos difundido aparece el culto de 'Anat, la diosa guerrera que más sobresale de los textos ugaríticos como hermana y esposa de Ba'al y que los textos fenicios atestiguan en Chipre, donde, con el atributo de «Refugio de los vivientes», se corresponde con la griega Atenea, «Salvadora victoriosa». Una tercera figura femenina es la de Tanit, diosa de origen fenicio, pero poco atestiguada en Oriente, que en torno a mediados del siglo v a.C. alcanza en Cartago una posición particularmente elevada en pareja con el dios Ba'al Hammón. En algún texto se la llama «Madre», pero más a menudo «Señora» y también «Rostro (o "Manifestación") de Ba'al». En España (Ibiza) una dedicatoria de en torno al 180 a.C. la recuerda como «Poderosa» y «Fortuna». Su culto está testimoniado de modo especial por miles de dedicatorias en estelas votivas de piedra que se han encontrado en el área del *tofet* en Cartago y otros lugares. En la época romana su veneración se continuó en la de Juno Celeste, quizá acentuando las connotaciones astrales presentes en la figura de Tanit desde la época clásica de su culto.

IV. LOS MITOS

Del examen de la documentación clásica podemos deducir que la actividad mitopoiética no se limitaba a la reelaboración de las tradiciones sirias más antiguas (quedan, por ejemplo, muchos puntos de contacto con la mitología ugarítica), sino que de algún modo continuaba y se renovaba con nuevos relatos sobre los orígenes de las ciudades fenicias y sobre los temas de la expansión colonial (por ejemplo, sobre la fundación de Cartago por obra de los prófugos de Tiro, guiados por Elisa/Dido, y sobre la colonización de Cerdeña). De la documentación epigráfica parece, sin embargo, emerger un aspecto ritual de la religión fenicia, por lo que se puede pensar que los sacerdotes fenicios seleccionaron y conservaron la tradición narrativa, elaborando en cada ciudad un verdadero *corpus* de textos canónicos para el culto y las

ceremonias. De este tipo de fuentes parece haberse servido el mismo Filón de Biblos para los mitos de su *Historia fenicia*, atribuidos a Sancuniatón para garantizar su autenticidad y contraponerlos a los relatos adulterados de la tradición oral griega.

Como ya se ha dicho, la obra de Filón nos ha llegado a través de Eusebio de Cesarea, y no es fácil discernir lo que hay que atribuir a la obra (y a la cultura helenística) del escritor de Biblos, la parte que se debe a este autor cristiano y lo que a su vez se debe a las tradiciones fenicias originales. La cosmología se describe como un proceso exclusivamente físico, sin intervención divina. A los dioses se les presenta como héroes civilizadores de la época primitiva, según un evemerismo que atraviesa todo el relato. El hombre desciende, por generaciones sucesivas, de los principios originarios, y va con el tiempo *divinizando* a sus antepasados. La lucha entre generaciones de dioses por la sucesión del reino celeste presenta, en fin, muchas afinidades con las teomaquias paralelas conservadas en griego por Hesíodo, con los mitos ugaríticos y con los anatolios de la tradición hitita. En general, Filón parece haber mezclado libremente tradiciones distintas, resaltando la dependencia del relato de Hesíodo y de los mitos griegos respecto de las más antiguas y *verídicas* tradiciones fenicias.

1. *La cosmología*

Filón pone como principio del cosmos un soplo de aire oscuro y al caos tenebroso y turbulento; dos elementos que durante largo tiempo habrían permanecido indiferenciados. Luego el viento se enamoraría de sus elementos constitutivos, dando vida a una mezcla que el autor define en griego con el nombre de Pothos, el «Deseo», y que pone en el origen de todas las cosas. En efecto, de la mezcla del aire se produce un limo primordial de donde nacieron los seres vivos. Se formó también un ser en forma de huevo que resplandecía junto con el sol, la luna y los astros. Cuando el aire se hizo luminoso se formaron vientos, nubes y precipitaciones de agua desde el cielo. Al fragor de los relámpagos y truenos se despertaron los seres animados y el macho y la hembra empezaron a moverse en la tierra y en el mar.

El pasaje parece un resumen de Eusebio de un relato originalmente más amplio y presenta algunas semejanzas con el relato bíblico de la creación: se habla de «caos» y de «oscuridad» como elementos primordiales, así como de un viento impetuoso que con su movimiento da principio a la creación. Pothos aparece también en un fragmento de cosmogonía sidonia que cita Eudemo de Rodas: aquí el Deseo y la Oscuridad representan la pareja de los primeros principios, de cuya

mezcla nacen Aire y Aura. En la cosmogonía atribuida a Moco son también los vientos los que juegan un papel fundamental, aunque aquí aparece luego la figura de Ulomos (en semítico 'LM, el «eterno»), de quien toma vida Chusoros, el «primer abridor».

2. *El origen de la cultura*

En dos fragmentos de Filón, que no tienen nada que ver con este tema, se recuerda la sacralización de las plantas, de las que vivían al principio los hombres, como la primera manifestación de un culto, en un sistema de vida basado en la alimentación vegetariana. Sigue enseguida la adoración de un ser celeste en un contexto de vida agrícola y relacionada con el peligro de la sequía; los hombres alzan las manos al cielo y dirigen sus plegarias al sol. El descubrimiento del fuego se atribuye a tres *mortales*: Phos (Luz), Pyr (Fuego) y Phlox (Llama), que engendran unos hijos de tamaño desmesurado, unos hombres de los montes de los que se hicieron amos (el Casio, el Líbano y otros). Basándose verosímilmente en tradiciones tirias, Filón recuerda entre los descendientes de aquéllos a dos hermanos, Samemrumos (literalmente: «Cielo excelso») y Usoos. El primero, sedentario, habría habitado en Tiro e ideado la construcción de cabañas de junco; al segundo, cazador, se debe la primera idea de vestirse con pieles de animales. Usoos, además, fue el primero que, tras unas lluvias torrenciales y un incendio devastador, se aventuró mar adentro sobre un árbol caído, consagrando después dos estelas de piedra al fuego y al viento y adorándolas con el primer ofrecimiento de sangre, el sacrificio de animales de caza. Filón alude también a un contraste entre los dos hermanos (que algún estudioso ha comparado con el de la Biblia entre Esaú y Jacob), así como a la divinización de estos personajes por parte de sus descendientes.

Una tradición probablemente independiente de éstas, pero recogida también en los fragmentos de la *Historia fenicia*, atribuye en cambio la invención de la caza y de la pesca a otros dos hermanos, de la estirpe de Samemrumos: Agreus y Halieus, de quienes tomaron sus nombres los pescadores y los cazadores. De éstos nacieron otros hermanos, inventores del hierro y de su elaboración, uno de los cuales, Chusor, inventó el anzuelo, el sedal, el cebo y la balsa, y al que se deben también las sentencias sapienciales, las fórmulas mágicas y los oráculos. Otras invenciones se atribuyen a la sucesión de las generaciones: se va descubriendo poco a poco el uso del adobe de paja y arcilla (Technites y Geinos Autochton), la arquitectura civil y religiosa (Agros y Agrueros), la organización en poblados y la cría de animales

(Amynos y Magos), el uso de la sal (Sydyk y Misor), la escritura (Taantos) y el empleo de las hierbas medicinales (los Cabires).

3. *La historia de los uránidas*

El relato fragmentario de las luchas entre los dioses, antes de la instauración del orden del mundo, comienza con las vicisitudes de Eliun/Hypsistos (el «Altísimo») en la región de Biblos. Éste tuvo un hijo con una mujer de nombre Beruth (homónima de la ciudad de Beirut), a quien por su extraordinaria belleza llamaron como el cielo (Uranos), y una hija, igualmente bella, que tomó el nombre de la tierra (Ge). Tras la muerte de Eliun (en un incidente de caza, como el Adonis fenicio de las tradiciones clásicas) y su divinización, el poder pasó a Uranos, que se casó con su hermana Ge, de la que tuvo cuatro hijos: El, llamado también Cronos, Baitylos, Dagan y Atlas. La lucha por el poder entre Cronos y su padre tiene su origen en los celos de Ge, que reprochaba a su esposo sus repetidas infidelidades y una violenta relación conyugal que Uranos seguía imponiéndole.

Así, deseoso de vengar a su madre y tras alcanzar la edad viril, El se rodeó de consejeros y aliados, declaró a su padre una guerra general, lo expulsó del reino y tomó el poder. La lucha continuó durante largo tiempo, con distinta fortuna: en una batalla cayó prisionera la concubina de Uranos, que estaba embarazada y que Cronos entregó como esposa a Dagan. En casa de éste dio a luz al niño que llevaba en su vientre y al que llamaron Demarunte, futuro padre de Melkarthos (=Melkart). Por la misma época El llegó a sospechar de su hermano Atlas y lo sepultó en las profundidades de la tierra; mató también a su hijo Sadidos y a otra hija, sembrando el terror entre todos los dioses. A su vez, Uranos en su huida envió a su hija, la virgen Astarté, con sus hermanas Rhea y Dión, para que mediante artimañas mataran a Cronos, quien sin embargo las tomó como sus esposas. De Astarté tuvo siete hijas y dos varones, mientras que de otra unión le nacieron Zeus Belos, Apollon y un hijo de su mismo nombre, un segundo Cronos. Por el mismo tiempo Sydyk, el «Justo», se unió con una de las hijas de Astarté, engendrando a Asclepios (=Eshmún), octavo hermano de los Cabires.

Finalmente, en el año treinta y dos de su llegada al poder, El/Kronos consiguió hacer caer a su padre en una emboscada y matarlo, cortándole los genitales. La sangre del dios fluyó entonces por las fuentes y ríos vecinos. Después, El dividió el reino entre sus hijos y aliados: Astarté recibió la región fenicia, con Adodos (probablemente el Hadad de las tradiciones sirias), Atenea el dominio de Ática, y Taautos/Hermes (=Thot) el de Egipto.

V. EL CULTO PÚBLICO

1. *El personal*

Los reyes fenicios, como después los sufetos o supremos magistrados y los generales cartagineses, oficiaban personalmente algunas ceremonias con ocasión de fiestas y momentos especiales de la vida social. En cambio, los oficios del culto regular estaban confiados a un personal apropiado, que las inscripciones nos muestran como estructurado jerárquicamente y organizado en distintos niveles de ministerio. Se mencionan en concreto sacerdotes y sacerdotisas en numerosas inscripciones funerarias y votivas de Cartago, a veces con la sola calificación del culto divino que ejercían. El término más difundido para *sacerdote* es KHN (en femenino, KHNT), mientras que RB KHNM indica al *sumo sacerdote*, puesto a la cabeza de un orden especial de clero. Pero conocemos también otros títulos, como por ejemplo KMR, quizá referido a sacerdotes con funciones especiales fijas. BR' parece indicar al *arúspice* y ṢP' al *vidente*, representantes quizá de una categoría de personal especializado en la adivinanza y distinto del clero regular. Especial es también el título de ZBḤ, el *sacrificador*, que en el norte de África de la época romana corresponde al *flamen* latino; el cargo de MQM 'LM indicaba probablemente también una función de carácter religioso, desempeñada por administradores públicos en la fiesta del *despertar* del dios Melkart.

Además del clero propiamente dicho, en las inscripciones aparecen muchos ministros de rango inferior: *esclavos* de los templos, matarifes, barberos sagrados, escribas, encargados de las lámparas, de los perfumes, del incienso, cantores, músicos, panaderos, porteros, y personas de ambos sexos dedicadas a la prostitución sagrada.

Para los reyes fenicios, sobre todo de la época persa, las funciones sacerdotales debían representar un elemento específico del poder; se ha barajado la hipótesis (aunque no hay pleno acuerdo entre los estudiosos) de una concepción teocrática del Estado fenicio, según la cual el rey gobernaba en nombre de la divinidad. De hecho en Sidón, en la inscripción funeraria de Tabnit, el título de «sacerdote de Astarté» precede al de «rey de los sidonios», tanto en los títulos de este rey como en los de su padre Eshmunazar. Casi un siglo después del reinado de Tabnit, la monarquía mantenía aún un carácter sacerdotal en Biblos, quizá desde antiguo (dada la relación personal que desde el siglo X unía al rey con *su* Señora, la gran Ba'alat de la ciudad). También en Tiro, según el testimonio de Flavio Josefo, se recuerdan algunos reyes con cargos sacerdotales: Ictobaal, («sacerdote de Astarté») y Abbat («sumo sacerdote»).

En Cartago parece que hay que excluir una identificación entre poder político y autoridad religiosa, aunque alguna inscripción haga suponer que los cargos más importantes estaban asignados a la aristocracia y que algunas funciones sacerdotales se transmitían de padres a hijos. Por ejemplo, una inscripción funeraria muestra que una familia conservó cargos sacerdotales elevados al menos durante cinco generaciones. En todo caso, los administradores del Estado cartaginés ejercían un control directo sobre las cuestiones cultuales mediante una serie de magistraturas para el caso: la autoridad política fijaba la paga correspondiente a los sacrificios, se encargaba de la erección y mantenimiento de los edificios sagrados, e incluso utilizaba a veces los lugares de culto como sede del poder gubernamental.

En el mundo fenicio-púnico encontramos también atestiguados colegios y corporaciones religiosas. Aquí recordamos sólo el MRZḤ, una especie de asociación que celebraba fiestas, ofrecía sacrificios y se reunía en banquetes comunitarios.

2. *Las fiestas y los sacrificios*

A pesar de las escasas noticias de que disponemos, podemos afirmar que el ritual debía estar muy organizado tanto en relación con las características de cada divinidad venerada y su oficio cotidiano como con respecto a las festividades públicas, como finalmente con las ofrendas de los fieles particulares. Aparecen escenas de sacrificio en distintos momentos votivos, especialmente en Cartago, donde se ven bueyes y ovejas preparados para el sacrificio o ya inmolados, así como hachas, cuchillos, frascos para líquidos, perfumadores, altares y mesas para las ofrendas. Pero la mayor parte de las indicaciones provienen de la epigrafía y de las fuentes griegas y latinas.

Algunas fiestas parecen estar reservadas a determinados grupos y asociaciones religiosas y/o familiares; otras son públicas y con gran participación popular. Algunas inscripciones chipriotas recuerdan, por ejemplo, celebraciones especiales en novilunios y plenilunios; en Karatepe aparecen documentados en el siglo VIII tres sacrificios que instituyó el rey de Cilicia Azitawwda: «Anualmente, un buey; en la temporada de labranza, un carnero; cuando la cosecha, un carnero». En Cartago, el fragmento de una inscripción informa de manera confusa sobre una solemnidad anual que se celebraba durante cinco días en primavera, con ofrendas de primicias, de incienso y (quizá) procesiones de niños. Los mismos nombres de algunos meses hacen pensar en celebraciones festivas particulares, como el de ZBḤ ŠMŠ, el mes del sacrificio en honor de Shams/sol (¿solsticio de invierno?), atestiguado en Chipre en el 370

a.C. y también en Pyrgi, o el de KRR (¿el mes de la danza?), testimoniado también en Pyrgi como contexto del *día del entierro del dios*.

Por las fuentes clásicas conocemos las grandes Adonías que se celebraban en Biblos. Esta fiesta estaba incluida, en la época helenístico-romana, en el culto de Astarté/Afrodita, y comportaba el recuerdo de la muerte de Adonis sobre el Líbano, con una lamentación ritual por su desaparición, un sacrificio fúnebre, tonsura ritual de las mujeres y ceremonias de prostitución sagrada, a lo que seguía una celebración del *retorno a la vida* de Adonis, animada con una procesión festiva.

También en honor de Melkart se celebraba una fiesta del *despertar* del dios en Tiro (finales del siglo X) y en otras localidades; también está atestiguada una fiesta de cinco días en su honor, que se celebraba en Tiro en la época helenística con competiciones musicales y deportivas y con un gran sacrificio.

Éstas y otras indicaciones llevan a afirmar que la liturgia de la lamentación era uno de los temas centrales de la religión fenicia, aunque para interpretarla hay que distanciarse de las hipótesis de unos ritos de fertilidad en concomitancia con una renovación anual de la naturaleza, orientándose más bien hacia un desarrollo autónomo del más antiguo culto dinástico, característico de la religión siria en la Edad de Bronce.

Sobre los sacrificios de animales tenemos algunas indicaciones precisas, aunque no siempre del todo claras, gracias a las fragmentarias *tarifas* sacrificiales de Cartago. Se trata de inscripciones en la entrada de los santuarios que establecían los tipos de ofrendas, las víctimas para sacrificar y el precio que había que pagar a los sacerdotes, según los reglamentos en vigor en la metrópolis púnica hacía el siglo III a.C. El texto más conocido (encontrado a mediados del siglo pasado en Marsella) enumera los sacrificios que podían hacerse en un templo consagrado a Ba'al de Safón, según la clase de animal que se inmolaba (bueyes, terneros, carneros, cabras, corderos, aves y quizá piezas de caza), y establece el reparto de la víctima, los estipendios para el personal consagrado, normas específicas para la ofrenda de primicias vegetales, la exención de las tasas para los fieles sin recursos, así como las penas previstas para los sacerdotes que hubieran pedido más de lo debido o para los fieles que hubieran transgredido el reglamento.

De los tres sacrificios cruentos principales que se mencionan en la tarifa de Marsella, el primero es individual y es un holocausto (se quema toda la víctima en honor de la divinidad: es el sacrificio ŠLM KLL); el segundo se puede interpretar como un *sacrificio de comunión* (clero y oferente reciben parte de la ofrenda: es el rito SWᶜT) y el tercero puede interpretarse como análogo al sacrificio expiatorio del Antiguo

Testamento (una parte de la víctima se quema para los dioses y otra parte se reserva para el clero oficiante: es el sacrificio KLL). Para las aves de corral y los pájaros la tarifa señala también otros tipos de sacrificio, pero en estos casos parece que el fiel recibía toda la carne.

Del conjunto de la documentación parece lógico deducir que el sacrificio tenía también un valor desde el punto de vista alimenticio: separada la parte que se refería a la divinidad (y de la que, significativamente, se halla poco en las tarifas), el resto de la carne se cocía, asaba o hervía en ollas. En la práctica sacrificial el sacerdote actuaba, en definitiva, como un intermediario entre el hombre y la divinidad, gracias al cual los oferentes podían matar los animales *según las reglas* y consumir o conservar una parte de la carne y unas partes de la víctima.

3. *La prostitución sagrada*

Algunas inscripciones fenicias, algunos pasajes del Antiguo Testamento y sobre todo algunos autores griegos y latinos nos dan noticias precisas de uno de los ritos por los que los fenicios eran conocidos por el gran público hasta hoy: el de la prostitución sagrada que se hacía en lugares concretos de culto y que estaba reservada a algunos usuarios o a momentos litúrgicos especiales.

Se prostituían sobre todo las mujeres, pero no faltaban formas de prostitución masculina, que en la epigrafía chipriota se indicaban con la referencia a los «perros» y a los «cachorros de león», sin que hubiera connotaciones peyorativas. Ateniéndonos a la prostitución femenina, parece posible hacer una distinción entre al menos dos niveles de prostitución sagrada: la que practicaban las mujeres consagradas, que vivían y actuaban continuamente al abrigo del santuario, y la que en cambio aceptaban las mujeres libres durante períodos limitados y concretos de su vida o en determinadas festividades religiosas. Es importante observar que, en todo caso, las sumas percibidas por esta acción se destinaban a enriquecer el tesoro del templo.

La *hierodulía* no era, sin embargo, una institución generalizada en el mundo fenicio-púnico, y en la misma Cartago no hay testimonios seguros de este rito. No se puede decir que se tratase de una práctica específicamente fenicia, aunque es probable que esta civilización haya contribuido notablemente a su difusión por el Mediterráneo. Los testimonios más antiguos proceden de la civilización babilonia, donde prostitutas y prostitutos sagrados formaban parte del culto de la diosa Ishtar. Heródoto, en el siglo v, describe con riqueza de detalles el desarrollo del rito en Babilonia, afirmando además que también en Chipre estaba en auge una práctica parecida, con una probable referencia

al santuario de Astarté/Afrodita de Pafos, muy conocido en la Antigüedad por este rito y por su origen siropalestino. En Oriente la práctica de la prostitución sagrada nos es conocida, en su época helenística, en Hierópolis/Ba'albek, en formas que se referían tanto a muchachas libres, durante momentos excepcionales, como a profesionales, dedicadas al servicio con regularidad. Lo mismo ocurría durante la época imperial en Biblos en el curso de la fiesta de Adonis, cuando las mujeres que rechazaban raparse la cabeza ponían en venta su belleza a los extranjeros y consagraban a la diosa el dinero recaudado. En cambio tenía una forma regular la *hierodulía* en el rico y famoso santuario de Astarté en Érice, en Sicilia; aunque no menos rico en tesoros y en bellas cortesanas debía ser, probablemente, el santuario de Afrodita en Corinto, en plena Grecia, del que se puede pensar en un origen directo o al menos en un influjo fenicio. También se han hecho hipótesis sobre formas de prostitución sagrada en la Italia meridional, en Locri, y en el santuario etrusco de Pyrgi: probablemente de muchachas libres y con los extranjeros, en el primer caso, y de profesionales habituales en el segundo. En el norte de África, finalmente, se ejercía la prostitución sagrada en el santuario de Sicca Veneria (hoy Le Kef, en Túnez); según las fuentes literarias, la práctica estaba encomendada a mujeres que voluntariamente se entregaban durante un cierto tiempo al servicio divino, junto a *esclavas* habitualmente consagradas a este rito.

Sobre la valoración de la *hierodulía* se han barajado distintas hipótesis, sometidas aún a verificación. La hipótesis que la interpreta como un rito mágico, destinado a fortalecer o magnificar la potencia de la divinidad femenina, no se justifica en absoluto aunque esté muy difundida, tanto por la insistencia de las fuentes sobre los *extranjeros*, para quienes parece que se reservaba esta práctica, como por las numerosas alusiones al *dinero* que de este modo se recaudaba en las cajas de los santuarios, como finalmente por la frecuente ubicación de estos últimos cerca de puertos marinos y de grandes centros comerciales. En cuanto a la prostitución sagrada prevista ocasionalmente para mujeres libres, se puede avanzar la hipótesis de una *transgresión ritual* de la costumbre, al tratarse de un rito reservado a festividades o períodos en todo caso excepcionales; en cambio, para la *hierodulía* habitual, se puede pensar que tal servicio se haya desarrollado a partir de unas estructuras de servidumbre consagrada, características de antiguas sociedades agrarias, que se insertaron dentro de las formas más ágiles de una economía comercial y monetaria. En realidad, la práctica de la prostitución sagrada puede verse como un mecanismo para acumular dinero, en grandes *reservas* consagradas a la divinidad, del que se podía echar mano (y de hecho se hizo) en caso de necesidad.

4. *Santuarios y lugares de culto*

La indagación sobre la prostitución en los templos de Astarté nos lleva a hablar sobre los lugares de culto que, en esos casos, parecen caracterizarse como lugares costeros, para un público de navegantes y comerciantes. También eran lugares de culto cosmopolitas, ricos en preciosos exvotos y verdaderos centros de desarrollo no sólo religioso sino también cultural y económico, los templos del dios Melkart en Cádiz, en España, en Malta, en las bocas del Nilo en Egipto y en Lixus, en la costa atlántica de Marruecos. Igualmente, el templo de Astarté, en la isla de Malta, era un santuario abierto a grandes influjos culturales, rico en marfiles y otros preciosos exvotos, que recuerda Cicerón y confirman las excavaciones arqueológicas.

Pero las sedes del culto público eran sobre todo los santuarios urbanos, que vivían de los ingresos regulares provenientes de los sacrificios y las ofrendas votivas. El templo era la «casa» (BT) del dios, en la que habitaba, así como el espacio a él consagrado (MQDŠ) y señalado por las ceremonias del culto. La estructura de los templos fenicios solía abarcar una amplia zona con recinto y pórticos, con una capilla, altares, cisternas y archivos para guardar los dones que se ofrecían. A veces, al abrigo de los santuarios se encontraban talleres de artesanos que preparaban los exvotos que se ofertaban a los peregrinos. Los templos eran además lugares de reunión y comercio y centros de la vida ciudadana; en algún caso tuvieron también un valor de refugio político.

A menudo se celebraban también cultos en lugares considerados sagrados por su posición natural excepcional o por la importancia de especiales hierofanías: así, los «lugares altos» de que habla la Biblia, que consistían simplemente en estelas o cipos al aire libre, colocados ordinariamente en las alturas; y así, las fuentes y los bosquecillos sagrados, a que hemos aludido arriba. Podemos añadir que en Cartago el templo de Eshmún dominaba la ciudad desde lo alto de la colina de Byrsa, mientras que al fondo del golfo de Túnez la altura del Djebel Bou Kournine conservó durante largo tiempo el culto de un Ba'al (Ba'al Hammón, identificado verosímilmente con Saturno Balcarensis en la época romana). Finalmente, hay testimonios de grutas consideradas sagradas en Fenicia (en Wasta, cerca de Tiro, consagrada a Astarté), en Sicilia (la Gruta Regina, cerca de Palermo, sede de unos cultos sanadores y terapéuticos desde el siglo V a.C. hasta el siglo II d.C., con dedicatorias a Isis y Shadrafa), en España, en Ibiza (la Cueva d'Es Cuyram, en uso entre el siglo IV y el II a.C., con centenares de terracotas votivas, inscripciones y restos de sacrificios de animales) y en Cádiz (una gruta consagrada a una Venus marina y sede de un oráculo, según Avieno).

Por su tipo y características hay que considerar como autónoma el área sagrada llamada *tofet*, que la arqueología ha descubierto en distintos centros púnicos del norte de África, Sicilia y Cerdeña. Se trata de un santuario a cielo abierto que se levantaba junto al templo de culto de Ba'al Hammón y Tanit, y que se destinaba para guardar urnas con huesos de niños y de pequeños animales quemados, además de estelas de piedra que los fieles dejaban como exvotos; y no faltaban capillas, altares y otras instalaciones cultuales.

VI. RITOS PRIVADOS Y DEVOCIÓN POPULAR. LA ESCATOLOGÍA

Sabemos por varias fuentes que los fenicios practicaban la circuncisión. Filón atribuye el origen de este rito al dios El; Heródoto, por su parte, refiere que los fenicios renunciaron al rito al entrar en contacto con los griegos; y Aristófanes lanza una fuerte ironía sobre esta «bárbara» costumbre. Se puede afirmar que la circuncisión se concebía como un *rito de paso*. Esta hipótesis se basa en una serie de estatuillas votivas representando a niños de corta edad con el sexo descubierto y circunciso. En todo caso, esta práctica debía ser el primero de una serie de ritos privados que acompañaban la existencia del hombre desde su nacimiento hasta la edad adulta y desde el matrimonio a la sepultura. Unos ritos, sin embargo, que son difícilmente reconstruibles, dada la insuficiencia de la documentación. Por lo que podemos deducir, por ejemplo, del análisis de los antropónimos, la imposición del nombre al recién nacido se hacía sin duda dentro de un contexto religioso. En los distintos elementos que componen los nombres encontramos además el eco de devociones particulares (especialmente a Ba'al, Astarté y Eshmún, pero también a otros dioses, incluidos los egipcios), de una fe que consideraba al dios como propiciador de la concepción, y de la confianza en la protección divina. Las inscripciones fenicias y púnicas atestiguan también ampliamente la práctica del voto que se hacía a la divinidad esperando recibir una «gracia»; voto que el fiel mantenía después porque la divinidad «ha escuchado la voz de sus palabras y los ha bendecido», según una fórmula que se repite en miles de dedicatorias.

Es difícil responder en detalle a la cuestión de si las enfermedades, desgracias o adversidades eran consideradas como una venganza divina o como la acción de algunos seres sobrenaturales (o no-humanos). Pero podemos sostener que era así, basados en las indicaciones que tenemos de los autores clásicos que con frecuencia refieren que los cartagineses ofrecían sacrificios expiatorios a los dioses con motivo de alguna calamidad.

Debemos también señalar en la religiosidad popular una devoción

muy extendida hacia seres sobrenaturales a quienes se consideraba capaces de ofrecer garantías contra el mal de ojo, la mala suerte y las desgracias, si bien no se daba gran importancia a estos seres en el culto oficial. Observamos a este respecto una amplia difusión de amuletos, escarabeos y otros pequeños objetos apotropaicos, en gran parte de proveniencia o imitación egipcias. Sobre todo está muy atestiguada la imagen del dios Bes, de trazos grotescos y deformes, a la vez monstruoso y benévolo. Pero son también frecuentes en las tumbas de Cartago los amuletos que representan a Horus, Isis, Osiris, Min Sekhmet, Anubis, el ojo-ugiat de Ra y el dios Ptah en forma de enano-pateco; y además estuches de oro o plata conteniendo láminas o papiros con fórmulas jeroglíficas e invocaciones a los dioses de Egipto. Estos y otros objetos parecidos nos indican que los cartagineses adoptaron en gran medida las creencias de la magia protectora egipcia y que su recurso a esta práctica se extendía un poco por todas las clases sociales.

Se observa también un amplio desarrollo de cultos salvíficos en el ámbito de la religión pública, que durante el curso del primer milenio parece subrayar cada vez más las funciones iátricas o curativas que ejercían algunas de las divinidades más importantes (Eshmún, Shadrafa, Horón y Sid, en particular). Por otro lado, la documentación arqueológica de Sicilia, Cerdeña, norte de África y España confirma la difusión de este aspecto de piedad popular, con el hallazgo alrededor de varios santuarios de numerosas estatuillas votivas de arcilla indicando con las manos las partes enfermas del cuerpo. Según la opinión de distintos estudiosos, el desarrollo de estos cultos de sanación puede representar el indicio de una cierta disgregación del politeísmo y de la religión oficial, y de su consiguiente valoración en el campo devocional de esas divinidades o de esos aspectos de los dioses tradicionales más cerca de las necesidades inmediatas y cotidianas del fiel particular.

Pasando a los ritos fúnebres y a las concepciones escatológicas, hay que subrayar sobre todo la presencia de dos modalidades distintas de sepultura. En los centros costeros fenicios, sobre todo en la época arcaica, la práctica más corriente fue la de la incineración del cadáver, que prevaleció también en Occidente con la excepción en parte de Cartago. Desde aquí se difundió, a partir de finales del siglo VI, la costumbre de inhumar los difuntos, que permaneció durante algunos siglos hasta que se volvió a la incineración, quizá por influencia griega.

Pero los dos ritos se encuentran también documentados a la vez, quizá por la misma época y en la misma tumba. Lo cual parece excluir que el recurso a uno u otro rito estuviera motivado por concepciones escatológicas distintas. En el sepulcro, a menudo cortado y excavado en la roca, pero a veces en una simple fosa en la tierra, el cadáver, o la urna

con las cenizas, iba acompañado de un ajuar (vasos, lámparas, perfumadores, huevos de avestruz pintados, máscaras, navajas de bronce, estatuillas, amuletos y otros objetos con frecuencia de carácter apotropaico), que tenía probablemente una función simbólica como elemento de identificación del difunto y señal de la fe en una supervivencia *post mortem*. En la incineración los huesos aparecen a menudo fragmentados, quizá para facilitar su deposición en el vaso tras una cremación incompleta. En el rito de la inhumación se envolvía el cadáver con vendas funerarias, con su ajuar de ornamentos y a veces depositado en un sarcófago de madera o de piedra. En algunos casos está atestiguado también el embalsamamiento y el uso de emulsiones aromáticas.

No hay pruebas seguras de prácticas de libaciones o de otras ceremonias de refrigerio para los difuntos en los momentos que seguían a la clausura del sepulcro, aunque Arriano afirma que los cartagineses ofrecían sacrificios sobre las tumbas y Cicerón recuerda la celebración de una fiesta de los *Parentalia* en el cementerio de Nora. Algunas estelas erigidas en las sepulturas reproducen escenas de banquetes fúnebres, pero a menudo no quedaba ninguna huella de la tumba en la superficie del terreno. Ateniéndonos, por otro lado, a las inscripciones, el estado de muerte parecía concebirse como un descanso eterno y la tumba como un lugar de residencia permanente para los difuntos. En todo caso, se consideraba importante que el difunto tuviese una sepultura adecuada y que no fuese en absoluto violada. Dice la inscripción funeraria del rey sidonio Tabnit:

> No me molestes, pues es una infamia para la diosa Astarté. Y si abres mi sarcófago no tendrás descendencia entre los vivos ni morada de reposo con los difuntos.

El término fenicio traducido aquí por «difuntos» es RP'M, *refaim*, que se encuentra también en una inscripción norteafricana bilingüe (neopúnica y latina), en correspondencia con *dis manibus* y que, en la tradición siria del segundo milenio, indicaba una clase privilegiada de difuntos. En Ugarit, por ejemplo, los *refaim* eran los antepasados históricos (o pseudohistóricos) del rey, que residían en un mundo subterráneo que, sin embargo, podían abandonar para acoger al rey en su muerte o para traer bienestar a la tierra y a los enfermos. En las inscripciones fenicias se llama también a los difuntos «dioses» o «divinos», con una significación probablemente análoga a la que en griego llamaba «felices» a todos los muertos sin distinción.

Respecto al problema de las esperanzas escatológicas, poco nos ayuda la epigrafía. Algunas inscripciones funerarias parecen referirse a una glorificación del difunto en la ultratumba o en general a una

suerte positiva por una vida honestamente vivida. Pero de ordinario la inscripción no dice nada de esto: un nombre, una genealogía, a veces un título o indicación de un oficio; ningún elogio, ningún pesar ni augurio. Como guía para los investigadores modernos sobre las concepciones relativas a ultratumba, están así, por un lado, la iconografía de algunas tumbas y, por otro, la de los objetos del ajuar colocados junto al difunto, con motivos figurativos inspirados a menudo en la religión egipcia. Sobre estas bases parece posible identificar los síntomas de un cambio en la sensibilidad religiosa entre las épocas más antiguas (en Cartago hasta hacia el siglo VII) y la más reciente de la cultura fenicia occidental, a favor de una atención creciente a las condiciones de la ultratumba (quizá por influencia de los cultos griegos de Dioniso, Deméter y Coré). Pero la documentación es todavía insuficiente para abandonar el terreno de las hipótesis, quedando necesariamente abierta la discusión en este campo.

VII. EL PROBLEMA DEL SACRIFICIO HUMANO

Entre los ritos relacionados con circunstancias excepcionales, cuando la gravedad de la situación requería una intervención de especial incidencia, hay probablemente que señalar el que, todavía hoy, está considerado como el rito más característico de la religión fenicia: el sacrificio de víctimas humanas y, más en concreto, de niños.

La Biblia, en efecto, menciona de distintos modos, como un rito extraño a la religión de Yahvé, el de *hacer pasar por el fuego* al propio hijo o hija, «en» o «por» MLK (término que se vocaliza *Moloch* o *Molech*). Por otro lado, las fuentes clásicas (y Filón de Biblos en primer lugar, aunque también Diodoro Sículo, Plutarco, Porfirio, Tertuliano y otros) atestiguan que los fenicios y cartagineses recurrían durante los grandes peligros al sacrificio de sus propios hijos, ofreciéndolos a un dios identificado con Cronos/Saturno. La arqueología púnica, por su parte, ha encontrado en muchos centros del norte de África (Cartago, Constantina, Hadrumentum, etc.), de Sicilia (Mozia) y Cerdeña (Tharros, Sulcis y Monte Sirai en particular), ese espacio sagrado, definido de ordinario con el término bíblico de *tofet* (del que se ha hablado más arriba), que, por la naturaleza de los restos encontrados (miles de estelas votivas y de urnas con huesos quemados de niños y de pequeños animales), se ha considerado como la prueba evidente de esta cruenta costumbre.

Pero hoy se replantea drásticamente y se pone cada vez más en discusión esta imagen de fenicios y cartagineses degollando y quemando a sus propios hijos, en favor de una nueva visión del problema

que tenga plenamente en cuenta las cuestiones que siguen sin respuesta en relación con la crítica de las fuentes y de las posibles interpretaciones alternativas de los hallazgos de los *tofet*. En los estudios más recientes predomina la impresión de que el sacrificio (o la inmolación ritual) de víctimas humanas era, también en los fenicios y cartagineses, una práctica excepcional, reservada a momentos de crisis especiales (guerras, pestes, carestías) y extraña al culto ordinario.

Respecto, y más en concreto, de los ritos mencionados en la Biblia, se avanza la hipótesis de unas ceremonias de consagración de los niños, donde el *paso por el fuego* podía tener un significado purificatorio no necesariamente cruento, mientras que la figura del dios Moloch, presunto destinatario de la ofrenda de sangre, se diluye en los gestos de un rito MLK *(molk)* o en los rasgos de un dios Malik ajeno a los sacrificios humanos. Respecto, a su vez, de las fuentes griegas y latinas, se observa que, junto al silencio de los historiadores de más peso, los escritores que hablan del cruento rito fenicio y púnico lo hacen a menudo sólo *de oídas*, confundiendo hechos reales con acontecimientos míticos, reinterpretando afirmaciones de autores más antiguos y siguiendo motivaciones específicas, dentro de un contexto poético-literario o de una polémica anticartaginesa, antisacrificial y antipagana. A su vez pierde fuerza la tesis de que fenicios y cartagineses celebraran un sacrificio durante fechas fijas, mientras se constata una amplia variedad en los tipos de sacrificio, de víctimas y de destinatarios sobrenaturales, hasta el punto de que la arqueología de los *tofet* púnicos no ofrece hallazgos concretos en este campo. Respecto además de las características de estos lugares consagrados, se observa sobre todo que la colocación de las estelas votivas y de las urnas con los restos quemados no debía tener el valor de un rito comunitario ni estar reservada a categorías especiales de ciudadanos (mientras que las fuentes clásicas hablan a menudo de víctimas escogidas entre los hijos de los nobles o de la aristocracia).

Por otra parte, los dioses titulares del culto en el *tofet*, es decir, Tanit y Ba'al Hammón, no parecen presentar las características de dos dioses sanguinarios; más bien, por lo que se puede decir, aparecen como seres benévolos y predispuestos positivamente hacia los niños. Las dedicatorias dirigidas a ellos y grabadas en las estelas hacen habitualmente referencia a un voto cumplido por una gracia concedida o con la esperanza de recibirla. Muchas de estas estelas, al mencionar un rito MLK diversamente especificado, certifican la presencia de un sacrificio que habría acompañado a la erección de la estela en el *tofet*. Otras atestiguan que el objeto del voto era con frecuencia la colocación misma del monumento de piedra; otras incluso parecen recordar que las ofrendas se habían hecho por haber sobrevivido los niños a los riesgos del nacimiento y a

los peligros de la infancia. Finalmente, en cuanto a las urnas, el examen de su contenido ha revelado la presencia prácticamente exclusiva de niños fallecidos en edad muy temprana, como mucho con pocos meses de vida; también a veces se encuentran en la misma urna los restos incinerados de varios niños, y en bastantes casos junto a los restos humanos se encuentran restos de animales (de ordinario ovejas y cabras), que a menudo constituyen el único objeto consagrado al fuego.

Así, teniendo en cuenta la alta tasa de mortalidad infantil en el mundo antiguo, tiene hoy cada vez más fundamento la hipótesis que ve en *tofet* un lugar especial destinado a recoger las cenizas de los niños muertos precozmente o abandonados a su destino (o quizá también *sacrificados*) por enfermedad, deformidades, etc., con la esperanza de nacimientos más afortunados. Pero al mismo tiempo se subrayan las características de un lugar sagrado especial, en el que se dejaban exvotos y restos de sacrificios ofrecidos a Tanit y Ba'al Hammón para *consagrar* a estos dioses en la ultratumba los niños difuntos y asegurar a los supervivientes la protección benévola de estos mismos dioses.

Sobre estos temas de la religión fenicia y púnica es sobre los que la investigación histórica centra actualmente su interés; de ellos y de la aportación constante de la investigación arqueológica podrían quizá surgir en adelante nuevas pistas sobre las creencias y la vida religiosa de un pueblo que, directa o indirectamente, ha contribuido al desarrollo de la cultura en las civilizaciones del Mediterráneo antiguo.

BIBLIOGRAFÍA

Sobre los fenicios en general:

S. Moscati (ed.), *I Fenici,* Bompiani, Milano, 1988.

M. Gras, P. Rouillard y J. Teixidor, *L'univers phénicien,* Arthaud, Paris, 1989.

S. Moscati, *Tra Tiro e Cadice. Temi e problemi degli studi fenici,* Università Tor Vergata, Roma, 1989.

Sobre la religión fenicia y púnica:

G. Garbini, *I Fenici. Storia e religione,* Istituto Universitario Orientale, Napoli, 1980.

AA.VV., *La religione fenicia. Matrici orientali e sviluppi occidentali,* CNR, Roma, 1985.

C. Bonnet, E. Lipiński y P. Marchetti (eds.), *Studia Phoenicia IV. Religio Phoenicia,* Societé des Études Classiques, Namur, 1986.

Aspectos particulares:

M. Fantar, *Eschatologie phénicienne-punique,* Inst. Nat. d'Archéologie et d'Arts, Toûnis, 1970.

C. Grottanelli, «Il mito delle origini di Tiro: due "versioni" duali»: *Oriens Antiquus* 11 (1972), pp. 49-63.

W. J. Fulco, *The Canaaite God Rešep,* American Oriental Society, New Haven, 1976.

P. Xella, «Il dio siriano Kthar», en P. Xella (ed.), *Magia. Studi di storia delle religioni in memoria di Raffaela Garosi,* Bulzoni, Roma, 1976, pp. 111-124.

B. Soyez, *Byblos et la fête des Adonies,* Brill, Leiden, 1977.

F. O. Hvidbergh-Hansen, *La déesse* TNT. *Une étude sur la religion canaanéo-punique,* Gad's Forlag, København, 1979.

S. Ribichini, *Adonis. Aspetti «orientali» di un mito greco*, CNR, Roma, 1981.

A. I. Baumgarten, *The «Phoenician History» of Philo of Byblos. A Commentary,* Brill, Leiden, 1981.

H. Benichou-Safar, *Les tombes puniques de Carthage*, CNRS, Paris, 1982.

C. Grottanelli, «Astarte-Matuta e Tinnit-Fortuna»: *Vicino Oriente* 5 (1982), pp. 103-116.

P. Xella, «Sulla più antica storia di alcune divinità fenicie», en *Atti del I congresso internazionale di studi fenici et punici*, CNR, Roma, 1983, pp. 401- 407.

M. G. Amadasi Guzzo, «Les divinités dans les inscriptions puniques de Tripolitaine: essai de mise au point»: *Bulletin archéologique du CTHS*, n.s., 17 B (1984), pp. 189-196.

P. Bordreuil y E. Gubel, «Statuette fragmentaire portant le nom de la Ba'alat Gubal»: *Semitica* 35 (1985), pp. 5-11.

C. B. Costecalde, «Sacré», en *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, 10, 1985, pp. 1382-1390.

S. Ribichini, «Traditions phéniciennes chez Philon de Byblos: une vie éternelle pour des dieux mortels», en C. Kappler (ed.), *Apocalypses et voyages dans l'au-delà,* Du Cerf, Paris, 1987, pp. 101-116.

S. Moscati, *Il sacrificio punico dei fanciulli: realità o invenzione?,* Acc. Naz. dei Lincei, Roma, 1987.

S. Ribichini, *Il tofet e il sacrificio dei fanciulli,* Chiarella, Sassari, 1987.

P. Bordreuil, «Tanit du Liban», en E. Lipiński (ed.), *Studia Phoenicia V,* Peeters, Leuven, 1987, pp. 79-85.

C. Bonnet, «Typhon et Ba'al Saphon», en *Ibid.*, pp. 101-143.

S. Ribichini, «Concezioni del'oltretomba nel mondo fenicio e punico», en P. Xella (ed.), *Archeologia del'inferno,* Essedue, Verona, 1987, pp. 147-161.

M. G. Amadasi Guzzo, «Sacrifici e banchetti. Bibbia ebraica e iscrizioni puniche», en C. Grottanelli y N. F. Parise (eds.), *Sacrificio e società nel mondo antico,* Laterza, Roma-Bari, 1988, pp. 97-122.

C. Bonnet, *Melkart. Cultes et mythes de l'Héraklès tyrien en Méditerranée,* Peeters, Namur-Leuven, 1988.

P. Xella, «D'Ugarit à la Phénicie: sur les traces de Rashap, Horon, Eshmun»: *Die Welt des Orients* 19 (1988), pp. 45-64.

P. Xella, «L'elemento 'BN nell'onomastica fenicio-punica»: *Ugarit-Forschungen* 20 (1988), pp. 387-392.

C. Grottarelli, «La religione fenicio-punica»: *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 54 (1988), pp. 171-184.

C. Bonnet, «Le dieu solaire Shmash dans le monde phénico-punique»: *Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico* 6 (1989), pp. 97-115.

EL HOMBRE Y LO SAGRADO EN LOS RITUALES Y EN LA RELIGIÓN ETRUSCA

Adriano Maggiani

Al menos en la perspectiva de las fuentes literarias griegas y latinas, la importancia de lo sagrado en la sociedad etrusca es absoluta. Las conexiones etimológicas que arqueólogos, eruditos y gramáticos (Varrón, Festo, Servio, Isidoro, Giovanni Lido) establecieron entre el nombre de la nación (Tusci) y términos del lenguaje sagrado (lat. *tus;* gr. *thyein, thysiazein, thyoskopia, thyoskoos)* encontraron su explicación en el juicio con que Livio subraya la religiosidad de ese pueblo que «sobresalía en el arte de cultivar las prácticas cultuales» (Liv., V, I, 6). Por otra parte, los mismos romanos se consideraban herederos de muchos de los rituales que ese pueblo practicaba, incluidas operaciones decisivas, como la fundación de las ciudades (Briquel, 1989). La posición central de lo sagrado en la visión romana de la cultura etrusca se revela en esta su concepción de la realidad esencialmente arraigada en la fidelidad al rito y a la tradición religiosa.

Una investigación sobre los aspectos de lo sagrado en la sociedad etrusca es una tarea sustancialmente aún por hacer y no es intención de quien esto escribe afrontarla en este lugar. Se trata de una tarea compleja que ha de vérselas con una realidad documental polimorfa y con frecuencia no fiable. La tradición indirecta, relativamente abundante, parece la resultante de una estratificación que se formó en el curso de varios siglos; incluso el núcleo más antiguo, que pretende derivar directamente de las traducciones de los textos de la *Disciplina* etrusca que se hicieron al final de la República, está fuertemente influenciado por la polémica que surgió en la Roma de Augusto por parte de intelectuales filoetruscos que intentaban subrayar la preeminencia y prioridad de la tradición adivinatoria etrusca por encima de la que encabezaban los augures romanos (Briquel, 1986; Torelli, 1986).

La documentación directa, aunque de tipo más propiamente arqueológico que epigráfico —enormemente enriquecidas ambas en los últimos años gracias a los descubrimientos que resultaron de las excavaciones arqueológicas de importantes santuarios, desde Pyrgi a Gravisca y desde Tarquinia a Bolonia—, presenta, por otro lado, muchos aspectos que están esperando una clarificación adecuada. Más recientemente, junto a un nuevo examen crítico de la tradición literaria (Briquel) y a una investigación de los problemas que plantea la documentación arqueológica (Camporeale, Cristofani, Martelli, Colonna, Roncalli), se observa la tendencia a formular un cuadro general de la religión etrusca más articulado que los trabajos anteriores de conjunto (todos los de Pfiffig, 1975), valorando la diacronía e introduciendo instrumentos críticos que toman prestados de la antropología y de la moderna historia de las religiones (Torelli, 1986).

El intento de síntesis que aquí hacemos tiene en cuenta estas nuevas orientaciones. La materia se divide en dos partes: en la primera se procura completar la gran aportación de la investigación arqueológica a la cuestión de la religión *primitiva* con los datos sacados de la documentación de la época clásica y helenística; la segunda intenta trazar un panorama de los caracteres de la religión nacional desde la época arcaica hasta el helenismo tardío, con una alusión a las vicisitudes del corpus doctrinal de la *Disciplina* etrusca en el época romana.

La religión «primitiva»

La documentación arqueológica guarda un silencio total sobre el conjunto de las creencias del mundo villanoviano (siglos IX-VIII a.C.). Como se ha dicho, lo sagrado no aparece en el paisaje cultural de la primera Edad del Hierro (Torelli, 1977). Faltan indicios sobre la existencia de lugares de culto en los poblados y en las concentraciones protourbanas; sólo queda la hipótesis verosímil que pone el lugar del culto en la cabaña del *pater familias* (Torelli, 1986).

Incluso en el ámbito funerario, muy conocido por los millares de tumbas y ajuares personales, es muy difícil identificar las concepciones de tipo religioso. El predomino del rito de incineración en las fases más antiguas, su progresiva sustitución por la inhumación, la distribución y la composición de los ajuares no clarifican las creencias funerarias concretas, más allá de las indicaciones de los diferentes papeles sociales, de la división de sexos y de la edad.

Culto de los antepasados

Sin embargo la concentración de sepulcros dentro de un área delimitada por círculos de piedra, que se observa en la necrópolis de Vetulonia ya en el siglo VIII a.C., al señalar los vínculos, posiblemente de parentesco, que aparecen entre las distintas sepulturas, permite suponer la existencia de formas embrionales del culto de los antepasados (Camporeale, 1976). Por su parte, a principios del siglo siguiente las extraordinarias estatuas sedentes, que asumen la tipología del príncipe/dios oriental, recientemente descubiertas en el *atrio* de una tumba de Cerveteri (Colonna y Von Hase, 1987), representan la expresión monumental más explícita de ese culto.

La organización de lo sagrado. Los primeros santuarios

El hallazgo arqueológico de los primeros lugares de culto, atestiguados en el norte de Etruria ya a finales del siglo VIII a.C., constituye el signo más seguro de un proceso de organización de lo sagrado ya en marcha en esta fase. Estos santuarios más arcaicos, que sólo se reconocen por las ofrendas hechas en ellos —sobre todo pequeños objetos de bronce de estilo geométrico tardío y de influencia oriental primitiva—, nos dan informaciones preciosas sobre las formas de la devoción tradicional; las imágenes votivas que representan al oferente (y nunca a la divinidad) con rasgos distintivos de su función social (por ejemplo, la caracterización más frecuente del hombre como guerrero), van acompañadas casi siempre de estatuillas de toros, evocando una religiosidad totalmente ligada al ámbito de las actividades primarias, sobre todo de la agricultura (Cristofani, 1978), como por su parte lo muestran las composiciones más complejas y extraordinarias de algunos bronces de la época, que se exhiben sin embargo en el ámbito funerario (urna cineraria y carro de Bisenzio).

Pero la ausencia de monumentos importantes en estos lugares sagrados más antiguos, junto con la constatación de la ausencia de imágenes figurativas de la divinidad —no sólo no hay pruebas de representaciones antropomórficas de los dioses, sino que nada autoriza a pensar que se manifestaran bajo alguna forma—, constituyen la confirmación de esa «presencia no figurativa, sino numinosa de los dioses en el paisaje», que se considera como típica de la mentalidad arcaica etrusco-itálica (Simon, 1973), como resulta de un célebre pasaje de Tertuliano (*Apolog.*).

El modesto nivel de los conocimientos adquiridos por la arqueología se puede completar recurriendo a la documentación de la época

más reciente. En efecto, dentro del *corpus* documental de la época clásica y helenístico-romana es posible aislar algunas composiciones cuya elaboración se pueden plausiblemente remitir a la fase protohistórica. Se trata de datos que pueden recogerse, por una parte, del conjunto preciosísimo de los espejos de bronce, decorados en el reverso con escenas figurativas a las que acompañan los nombres de las divinidades representadas y, por otra, de pasajes de algunos autores tardíos, como Censorino y Marziano Capella, que se refieren más o menos directamente a la *Disciplina* etrusca.

Incognoscibilidad de la divinidad suprema

Una de las características de la religión etrusca más primitiva parece ser la existencia de una amplia zona de oscuridad en su panteón, que escapa incluso a la fuerte racionalización (y probablemente reestructuración) de su credo religioso, que se realizó ya en la época histórica. Hay, en efecto, repetidas alusiones a la existencia de divinidades ignoradas, de nombres desconocidos, agrupadas en familias y cofradías, a las que los etruscos denominaban colectivamente *Consentes et Complices,* en número desconocido, terribles y además despiadadas (Varrón, en Arnobio, *Nat.*, 3, 40), que estarían a la cabeza de la jerarquía divina o incluso fuera del orden constituido de la división celeste. Son esos *senatores deorum* (Marziano Capella), esos *Di Superiores et Involuti* (envueltos en el misterio) a los que el mismo rey de los dioses, Júpiter/Tinia, tendría que acudir para las decisiones más importantes, como el lanzamiento del rayo más destructor (Se., *N.Q.* 2, 32, 2, que cita al volterrano Aulo Cecina).

Aunque este aspecto fue en la época tardía un pretexto para especulaciones de carácter astrológico —al intentar identificar estas divinidades con los dioses del Zodíaco— no parece haber duda sobre la pertenencia de este rasgo al núcleo más genuino de la religión etrusca, por el que hay que considerarla como una herencia de creencias muy arcaicas.

División del espacio y del tiempo. Ritos de paso

La división del espacio y su orientación, tan características de la concepción religiosa etrusca de la época clásica, presuponen una forma de pensamiento que tiene su contrapunto perfecto en la otra operación que las fuentes antiguas atribuyen a los etruscos, la división del tiempo: se trata de intervenciones para clasificar la realidad que responden a una actitud que se considera característica de muchas socie-

dades *primitivas* (Durkheim, 1902). En los libros *rituales* (de los que algunos extractos, recogidos por Varrón, llegaron a Censorino) se recogía una teoría del ciclo vital de los individuos, de los pueblos y de los Estados, que preveía unos períodos y límites precisos. A una vida humana concebida como secuencia de (doce) períodos de siete años (hebdómadas), iguales en su duración pero netamente distintos (Cens., *De die nat.*, 14, 15), correspondía una vida del mundo de doce mil (quilíadas de) años (Suda, bajo la palabra *Tyrrhenia);* al *nomen* etrusco se le había asignado un ciclo de diez *saecula,* unos períodos de tiempo de desigual longitud (de cien a ciento veinte años), medidos según la duración de la vida del hombre más longevo de cada *saeculum.*

Una doctrina en la que el tiempo, del hombre y del universo, adquiere cadencias tan rigurosas deja entrever —independientemente de la época tan tardía de la documentación disponible— un sistema arcaico de pensamiento religioso que debía prever hasta los momentos de transición de una fase a otra. En la documentación aparecen aquí y allá rasgos de esta concepción, que hace de la división del espacio y del tiempo y de la demarcación entre sus distintas partes el núcleo de su reflexión. Si los dioses señalan a los hombres el paso de un *saeculum* a otro con un prodigio que anuncia que ha nacido una nueva generación (así el sonido de trompeta que resonó en el cielo sereno para anunciar en el año 88 a.C. el fin del siglo octavo etrusco, según el relato de Plutarco [*Sylla,* 7] o la aparición del cometa que en el 43 a.C. señalaría el fin del noveno, como afirma Serv. [Virgilio, *Bucólicas,* 9, 4, 5]), y a este prodigio, una vez identificado e interpretado, siguen también unos ritos expiatorios adecuados según una concepción que se considera típicamente etrusca (Sordi, 1972), también a las transiciones entre una hebdómada y otra de la vida de los individuos les acompañaría la correspondiente crisis.

No sabemos nada de los posibles ritos que debían acompañar a los distintos pasos de una edad a otra en su contexto social; pero la presencia de seres sobrenaturales que presiden las fases concretas del ciclo vital, atestiguadas en la documentación iconográfica de la época clásica, hacen probable su existencia; más aún, la multiplicidad de los seres sobrenaturales bajo cuya tutela se ponen las etapas extremas de la vida humana, el nacimiento y la muerte, permite intuir una secuencia en la que sus distintos momentos se ponen bajo el cuidado de un dios, constituyendo así el paradigma religioso de un modo de concebir la trayectoria ritual. Particularmente significativo aparece el conjunto de los dioses que tienen que ver con los difuntos y con el Más allá. Sin embargo, la documentación sobre esta cuestión no sirve tanto para demostrar la arcaicidad real de determinadas concepciones

de ultratumba, que en realidad podrían no ser arcaicas —dado que casi todos los nombres de los dioses al respecto son el resultado de préstamos del griego de una época relativamente reciente y no anterior al siglo v a.C. (Krauskopf, 1987)—, cuanto para documentar la existencia de una dimensión subyacente de tipo tripartito, que prevé un recorrido perfectamente analizable en los términos que en su tiempo puso en marcha la antropología (Van Gennep, 1909): se puede, en efecto, reconocer una fase preliminar en la que el difunto es asignado a Charun y Vanth, que le anuncian su destino de muerte y le acompañan hasta la puerta del Más allá; una fase liminar, representada por la puerta misma, en la que vigila la diosa que toma su nombre de la puerta, Culsu; y una fase postliminar, el Más allá propiamente dicho, en el que habitan Eita (Hades) y Phersipnai (Perséfone), pero también demonios como Tuchulcha, resto de concepciones indígenas arcaicas.

Por otro lado, al itinerario que recorre el difunto corresponde entre los vivos una trayectoria ritual más o menos paralela, que prevé un período de marginación social de los parientes (o de toda la comunidad), en el que se realizan acciones precisas (lamentaciones, juegos, banquete) bien representadas en la época arcaica por los cipos tapaderas y por las tumbas pintadas de Tarquinia, pero que se pueden imaginar también para las épocas más antiguas.

También el espacio físico está señalado por innumerables divisiones y demarcaciones —atestiguadas por ejemplo por la inscripción de numerosos cipos de confín, cuya sacralidad primordial se afirma en la llamada *Profecía de Vegoia*, un texto que, a pesar de su edad tardía (se han propuesto dataciones de entre el siglo IV y el I a.C.), se abre con un exordio cosmológico que alude a la división original entre el mar y el cielo—, divisiones y demarcaciones presididas por divinidades especiales, sobre todo Tinia y Selvans, pero también el correspondiente terreno de Culsu (y quizá su modelo teológico), Culsans, idéntico al latino Jano (Simon, 1985). Esta insistencia en un cosmos rígidamente definido por los orígenes (el mismo Júpiter se habría ocupado de la demarcación de la tierra etruria) parece, por otro lado, presuponer la actividad sistematizadora de un clero que quizá, en la época que estudiamos, era expresión de la casta aristocrática: se ha demostrado recientemente que la vestidura del sacerdote etrusco (arúspice) era la herencia de una antigua costumbre ligada al mundo pastoril (Roncalli, 1981); la documentación figurativa confirma la gran antigüedad de esta tradición, atestiguando su completa configuración ya en la primera mitad del siglo VI a.C. (Martelli, 1987, 290).

Divinidades de la naturaleza y de la fertilidad. Una antropomorfización incompleta

En la religiosidad primitiva deben haber jugado un papel central las divinidades ligadas a la naturaleza y a la fertilidad; así lo muestran las numerosas figuras divinas que en la época clásica son calificadas por los epítetos de *ati*/madre (Turán/Afrodita; Cel/Terra; probablemente Uni/Juno) y *apa*/*sans*/padre (Tinia/Júpiter, sobre todo en la hipóstasis infernal, como Tinia Calusna, Maris, Tece), pero sobre todo las que, en época reciente, aparecen como componentes de familias y cortejos en torno a figuras divinas mayores, ligadas al ámbito erótico y generador, en especial a la de Turán/Afrodita.

Una peculiaridad de muchas de estas figuras divinas menores es la de mostrarse con una aspecto cambiable, con una particular insistencia en la ambigüedad sexual. La ambivalencia sexual con la que figuras como Achvizr, Alpán, Leinth, Thalna y Evan aparecen en la decoración de los espejos de la época clásica y helenística no puede explicarse atribuyéndola a eventuales descuidos o errores de transcripción de los grabadores, ni a banalizaciones o incomprensiones; evidentemente la sustancia religiosa de estas figuras no se había plasmado todavía en torno a un tipo iconográfico y antropomórfico preciso, posiblemente porque la arcaicidad de su estructura y el no haberse superpuesto aún el panteón griego a algunas divinidades las había sustraído al proceso tan general de helenización de las formas de la religión nacional. Una confirmación de esto proviene de la tradición —conservada en las fuentes latinas— sobre la naturaleza proteica de Vertumnus, «deus Etruriae princeps», cuya multiplicidad de aspectos cuadran tan bien con una figura divina todavía recalcitrante a la cristalización que comportaba la antropomorfización (Cristofani, 1985).

La arcaicidad de esta concepción parece confirmarse por la escasa importancia que la categoría del género tiene en la misma estructura morfológica de la lengua etrusca, donde el sufijo de moción no parece constituir un rasgo originario, sino que sólo se adquiere secundariamente, quizá por su contacto con las lenguas itálicas (Rix, 1984).

Por tanto, el cuadro que podemos bosquejar de la religión *primitiva* no es tanto el de «un panteón constituido sobre todo por personalidades sobrenaturales monstruosas, representadas por formas y poderes que residen en el cielo, en la naturaleza y en la ultratumba» (Torelli, 1986), cuanto más bien un sistema ya muy estructurado y organizado, en el que los principales seres divinos, perfectamente definidos en sus funciones y en sus poderes, estaban preparados para confrontarse con las divinidades griegas, asumiendo eventualmente

su aspecto y caracteres, pero conservando su especificidad y, ante todo, su nombre.

De aquí se deduce la imagen de una sociedad arcaica, que reconocía un gran número de presencias divinas, ligadas a los ciclos naturales o a los productivos de toda la comunidad, sobre todo a la actividad agrícola, y que probablemente había ya perfilado dentro de ella una función específicamente sacerdotal (¿propia al principio del príncipe?), de la que dependía en lo relativo a la clasificación y organización de las hierofanías y de las actividades que garantizaban la *pax deorum*.

La helenización del pantheon

El fenómeno de inculturación, primero oriental y después griego, que marca todas las manifestaciones de la sociedad etrusca a partir de la época villanoviana tardía hasta la arcaica y más tarde, abarcó también el ámbito específicamente religioso, con la difusión generalizada de los relatos mitológicos griegos, con la antropomorfización de los dioses locales y la helenización de éstos y de las formas del culto. Sin embargo, el modo desigual de la recepción por parte de la sociedad etrusca de los relatos míticos helénicos en relación respectivamente a los dioses y a los héroes, dice mucho sobre el estado de la cultura religiosa local.

En efecto, mientras los héroes griegos se afirman enseguida con sus historias, su iconografía y sus nombres, con su simple adaptación a las exigencias fonéticas del etrusco (en el que, por ejemplo, se reconocen en Etruria los protagonistas de la saga troyana tras los nombres de Achele [Aquiles], Aivas [Ayax], Achmemrun [Agamenón], Menle [Menelao], Echtur [Héctor], Elachsantre [Alejandro/Paris], Elnai [Helena], etc.), no ocurre lo mismo con los nombres de los dioses. El clima indígena, muy dispuesto a acoger la trama que la fantasía griega entreteje sobre las vicisitudes de sus dioses principales y hasta a revestir de formas griegas muchas figuras divinas nacionales, mostró una impermeabilidad casi absoluta respecto de los nombres de los dioses griegos. Sólo un dios parece transferirse a Etruria ya en la época arcaica temprana, trasplantándose con su nombre y con su culto: Apolo. La presencia de lugares de culto de este dios, frecuentados por los griegos en Etruria (Gravisca), y los fuertes lazos entre al menos una de las grandes ciudades de la Etruria meridional (Cerveteri) y el santuario de Delfos, indican respectivamente uno de los posibles modos de la transmisión y documentan el éxito enorme de su afirmación en el contexto local, en el que penetra como un préstamo cultural propiamente dicho. Sin embargo, incluso en este caso hay que constatar que

muchos de los rasgos de su personalidad divina confluyeron, en el culto, con los de un dios nacional, Suri (Colonna, 1984-1985).

El proceso de organización del *pantheon* etrusco, que tenemos que suponer después y antes de la helenización, debe haber sido una operación laboriosa y compleja, a la vez que bastante amplia en el tiempo, como parece deducirse de la naturaleza y del aspecto de los nombres divinos. Aunque en realidad hay un núcleo de nombres de origen y formación seguramente locales (para limitarnos a los mayores: Tinia, Laran, Turán, Maris, Turms), hay otros (por ejemplo, Menrva, Uni y toda la familia de los nombres en *-ns*, como Selvans, Nethuns, Fufluns, Cilens, Culsans, Sethlans, Klanins) claramente conexionados con el ámbito latino y umbro (ya como préstamos propiamente dichos, ya como formaciones secundarias), que hacen presuponer una tupida red de relaciones y un alto nivel de integración en los hechos religiosos entre las poblaciones de la Italia central de la época pre/protohistórica. Antes, pues, de la llegada de los dioses griegos, había en la Italia central no sólo un *pantheon* sino una especie de *koiné* religiosa. En este contexto los pueblos de lengua itálica (umbros, latinos, faliscos) han jugado un papel determinante (Rix, 1981).

Sin embargo, si bien se mira, esta *koiné* es en realidad en sentido único, pues no existe un núcleo importante de nombres divinos de origen etrusco en los sistemas religiosos itálicos, a veces muy conocidos, como el umbro o el latino. Es el mismo fenómeno que se da en el patrimonio de la onomástica personal arcaica, donde es importante la presencia de nombres de origen itálico, latino, falisco y hasta griego. Y tampoco en este caso hay contrapartida, pues no hay ninguna cantidad significativa de nombres de origen etrusco en los otros contextos lingüísticos de la Italia central. La explicación de esto está en la gran disponibilidad de la sociedad etrusca de esa época para la integración social de extranjeros; y esto sucede en el lugar y momento concretos de la formación de las ciudades al menos a partir de mediados del siglo VIII a.C.

Algo parecido se puede pensar que ocurrió con el fenómeno religioso: la sociedad divina, en paralelo con la humana, estuvo abierta a la concesión del derecho de ciudadanía a los dioses extranjeros, integrados en todos los niveles, incluso los más altos, de la jerarquía sagrada. El momento inicial de este fenómeno, que parece inseparable del proceso de formación urbana de la época villanoviana tardía, debe fecharse a principios del último cuarto del siglo VIII a.C., cuando el impacto de la cultura griega es decisivo en la Italia central. Por tanto, se pueden distinguir dos momentos en la (re)estructuración de la cultura religiosa etrusca: una primera fase de profunda integración con

las otras culturas del contorno, que se hace sobre todo a lo largo del siglo VIII (aunque probablemente también después), que debió acompañar (si no incluso provocar) al proceso de organización general de lo sagrado en la dirección de una religión nacional —organización que debió alcanzar muy pronto un gran nivel de autonomía, hasta el punto de hacerlo sustancialmente impermeable a la primera ola de helenización— y una segunda fase en la que el conocimiento más amplio del mito griego permitía nuevas aperturas en regiones al parecer no imbuidas especialmente por la cultura religiosa local (y del centro de Italia). Tal momento hay que colocarlo en la época en que aparecen, también en la arqueología, las primeras imágenes divinas y los primeros santuarios, que debieron constituir el ámbito más adecuado para la definición de las relaciones entre las figuras principales de los dos sistemas que entraban en contacto.

El relato de Heródoto (I, 166) sobre los hechos que siguieron a la batalla del mar Sardo, con el sacrificio de los prisioneros foceos, la peste que siguió, la embajada al santuario de Delfos y la celebración de ceremonias expiatorias, parece documentar una situación de tensión entre las formas indígenas de mentalidad religiosa, que resurgirán muchas veces en la tradición (cf. *infra*, p. 196) y la concepción griega que desde hacía tiempo había superado la idea del sacrificio humano, considerado incluso como un acto de impiedad. El episodio nos permite calibrar también los aspectos conflictivos que debió de tener el proceso de helenización en curso del credo religioso, que posiblemente se añadió a las tensiones entre los *principes* y la nueva realidad urbana (Torelli, 1986).

Con la helenización de las figuras divinas se completa también la helenización de las formas y de los lugares del culto, probablemente según el modelo de los santuarios de los emporios, como Gravisca. El momento crucial de este proceso se sitúa en la orientalización reciente, cuando la aparición de nuevos protagonistas sociales de la masa de los hombres libres lleva a la consolidación de las estructuras ciudadanas, con la tendencia a apropiarse del ámbito de lo sagrado, sustrayéndolo a la posesión de la vieja aristocracia, para hacer de ello un elemento de cohesión social; a lo que sigue la fundación de los primeros templos antiguos, como el que surge en la acrópolis de Veyos poco después del 600 a.C. (Colonna, 1986). Mientras en la Etruria meridional nacen los primeros santuarios de estructuras arquitectónicas monumentales, en la septentrional permanecen durante más tiempo las formas de devoción tradicional, ligadas a lugares y santuarios por así decir naturales (relacionados a menudo con grutas y fuentes).

En todo caso, la documentación más antigua sobre los nombres de los dioses, que no se remonta más allá de la segunda mitad del siglo

VII a.C., no muestra huellas de la influencia de los dioses griegos. Las inscripciones de los vasos nos revelan el nombre de la divinidad infernal Vanth (sobre un aryballos de Marsiliana d'Albegna) y por dos veces el nombre de Turán (aryballos de procedencia desconocida, y pie de taza de Narce), la gran diosa que preside el mundo de la erótica y la generación. En la inscripción de Narce, una composición probablemente de carácter convivial y de felicitación, se le asocian Achavisur e Ithavusva, dos diosas de su círculo, conocidas en la tradición de los espejos grabados de la época siguiente.

Estructura del pantheon *de la época clásica*

Si el efecto principal de la helenización se advierte en la creación de una imagen antropomórfica del dios etrusco, el proceso de adaptación y superposición de sus características y funciones a las del dios griego considerado como correspondiente, aparece a menudo muy incompleto. De donde se sigue que a Tinia se le identifique con Zeus, en cuanto señor de los dioses, poseedor del rayo y padre de Athena/Menrva; pero que los contornos de su personalidad divina se muestren muy complejos. Pues no sólo es la tradición iconográfica la que le presenta a veces con barba y de aspecto *paternal*, a veces en cambio juvenil e imberbe, sino que, sin paralelo en Grecia, es también la importancia de su dimensión infernal, atestiguada especialmente en el interior de Etruria por los altares con su nombre provistos de orificio vertical, característicos de las ofrendas a los dioses subterráneos, o del atributo de Calusna (con el que aparece en un santuario de Orvieto), lo que da a Tinia los caracteres del dios funerario Calus (Roncalli, 1985).

Si la operación de normalización en sentido helenizante de las figuras divinas del *pantheon* local se hizo rápidamente hasta el punto de que ya en la época arcaica Tinia asumió el aspecto y se convirtió en titular del relato mítico del griego Zeus, y Uni de Hera, Menrva de Athena, Nethuns de Poseidón, Turms de Hermes, Laran de Ares, Sethlans de Hephaistos, Fufluns de Dioniso, Turán de Afrodita, Vei de Deméter, Usil de Helios y Thesan de Eos, sin embargo son muchas las figuras a las que no se les da un aspecto antropomorfo hasta el siglo IV a. C., por lo general sin que haya que suponer una correspondencia precisa con una divinidad griega: Maris, por ejemplo, sigue siendo una divinidad oscura, dado que ya no se hace su confrontación tradicional con el latín *Mars*, sino que, en cambio, parece tratarse de una divinidad cuyo aspecto juvenil y cuya caracterización a través de otros nombres divinos (por lo que se habla de un Maris de Turán, un Maris de Hercle, un Maris de la luna, etc.), hacen pensar en seres

multiformes como los lares romanos. De otras muchas figuras divinas no conocemos ni siquiera su aspecto (por ejemplo, de Lethams, Cel y Tluscu).

Familias divinas

Los reagrupamientos de seres sobrenaturales en torno a divinidades mayores, de las que forman como su familia divina, son un probable reflejo de la estructura social vigente en la época de la primera organización del *pantheon*, la del incipiente sistema gentilicio basado en la clientela. El caso más elocuente lo constituye una vez más el círculo de Turán, tema predilecto, como es obvio, en la decoración de los espejos desde la época arcaica tardía y por eso muy documentado: la numerosa hilera de personajes, a menudo caracterizados como divinidades de una sola función y de una sola ocasión —algunas de las cuales caracterizadas por un nombre que termina en *-th*, un sufijo de función que les asemeja a las divinidades de los *indigitamenta* romanos (Pallottino)— permite reconstruir un verdadero ciclo divino que preside la seducción, el nacimiento y la primera infancia. Turán está presente en las escenas de tocador que introducen a la seducción, con su círculo de *ornatrices* (por ejemplo, Snenath) y de colaboradores, entre los que aparece Achvizr, a quien parece atribuirse una función semejante a la de Eros (Pfiffig, 1975), pero también en las escenas de nacimiento de dioses (de Fufluns, de Menrva, de Maris) en las que participan activamente las Ethausva, forma reciente del arcaico Ithavusva (un plural colectivo), correspondientes a las Eilithyas griegas (Rix, 1984). Debía tratarse de un grupo de tres divinidades, dado que a Thalna y a Thant, encargadas directamente de las operaciones del parto, se asocia también Alpan (Alpanu, Alpnu), cuyas características remiten a la latina Carmentis, protectora de las parturientas y dotada de poderes proféticos (Maggiani, 1987).

Hay otra figura que asiste a estas escenas, Leinth, una figura ambigua que aparece como personaje masculino desnudo en el espejo del nacimiento de las tres Maris (Gerhard, tab. CLXVI), y como figura femenina cubierta con un manto en el del retorno de Heracles de los infiernos (Gerhard, tab. CXLI). Si la relación tradicional con la voz verbal *leine,* interpretada en el sentido de morir es exacta, se trataría quizá de la personificación del mundo del Más allá del que los niños huyen mediante el nacimiento. También Menrva se asocia con frecuencia a estas reuniones de dioses, probablemente en su función de diosa que preside la iniciación de los niños, y muy conocida tras los recientes descubrimientos de Lavinio (Torelli, 1984).

Distribución de los dioses en el cosmos

La elaboración teológica, iniciada sin duda en la época protohistórica, abordó la puesta a punto de un *pantheon*, en el que los seres divinos fueron muy pronto asumiendo los caracteres de los dioses griegos. Pero en general, lo que queda de la doctrina, al menos en su elaboración más reciente, hace suponer una estructura completamente distinta de la griega. A la concepción de un Olimpo donde están consagradas todas las divinidades superiores, al que corresponde un mundo infernal y eventualmente un espacio intermedio en el que actúan semidioses, *semones*, y la nutrida hilera de la *plebs deorum*, parece contraponerse la idea de un cosmos ordenado y claramente subdividido en regiones en las que se mueven y obran seres divinos muy definidos; un cosmos imaginado en varios planos, perfectamente orientado y organizado, de modo que los dioses ocupen unos lugares cada vez más bajos a medida que se alejan del norte, considerado como el lugar más alto del universo. En el núcleo más profundo de este cosmos subdividido tienen su sede las divinidades misteriosas, esos *penates deorum* que en cuatro grupos habitaban en los lugares más recónditos del cielo, y que resultaban incomprensibles para el cristiano Arnobio que nos ha conservado su recuerdo.

Según el modelo teórico, que puede reconstruirse a base de un documento etrusco (el *hígado de Piacenza*) de finales del siglo II o del siglo I a. C., de un largo pasaje de Plinio el Viejo y de un texto de miscelánea sobre la antigüedad tardía (Marziano Capella), las dieciséis regiones en que se distribuye el espacio están reagrupadas en cuatro sectores:

1) El que va del norte al este, de la *summa felicitas* (Plinio), está ocupado por las divinidades mayores, Tinia y Uni, además de por otras menos claras, Thufltha, Ne(thuns?), Cilens, Mae.

2) El que va del este al sur, ocupado por las *regiones minus prosperae*, tiene entre sus moradores a Neth(uns) y la divinidad solar Cath(a), además de los misteriosos Tecvm (importante divinidad masculina, a quien están dedicados unos bronces votivos en el norte de Etruria) y Lus(a).

3) Más allá del cruce fronterizo representado por el punto sur, entre el sur y el oeste habitan las divinidades del mundo ctónico, como Fufluns, Selvans y los desconocidos Lethams y Tluscu.

4) En el último sector entre el oeste y el norte, el de las *regiones maxime dirae*, habitan divinidades de contornos oscuros. En primer lugar Cel (la Tierra), y luego quizá Culsu y Alpan; siguen Vetis (pro-

bable transposición del latino *Vedius*, una especie de Júpiter subterráneo) y la misteriosa Cilens (Maggiani, 1984).

No todos los nombres de las divinidades conocidas tienen puesto en las casillas de este cosmos dividido y orientado. No conocemos las razones de la ausencia de teónimos importantes, como el de Turán, de Menrva, Laran y Aplu/Suri. Habrá que pensar que se trata de un esquema teórico que se hizo sobre todo con miras a la adivinación y especialmente —como afirman expresamente las fuentes— a la técnica de la *fulguratura*.

Semiótica religiosa

«Al relacionarlo todo con los dioses, los etruscos afirman que las cosas tienen un sentido no porque suceden, sino que suceden para aportar un significado». Este juicio tan conocido de Séneca *(N.Q.*, II, 32, 2) ilustra muy bien la actitud del hombre etrusco ante el mundo: un mundo puntualmente y por todas partes marcado por cratofanías y hierofanías, que hay que indagar, clasificar, interpretar —y expiar— cuidadosamente. A este respecto es elocuente la tradición que llega hasta Censorino *(De die nat.*, 14, 6), que asigna al hombre una duración máxima del ciclo vital de doce semanas de años y donde se subraya que no está permitido pasar de los ochenta y cuatro años; pues a esa edad «el hombre pierde la cabeza y los dioses le privan de sus prodigios *(neque his fieri prodigia)*»; en la visión etrusca, dejar de ser destinatario (potencial) de prodigios equivale a quedar excluido del orden del universo.

El universo es un inmenso sistema de signos divinos en donde el hombre se mueve; la *pax deorum* sólo se asegura por la recta interpretación de la voluntad divina que se expresa en los fenómenos naturales, en el comportamiento de los animales y de las cosas, en los *prodigia* y en los *portenta*. De ahí la exigencia de una semiótica religiosa, de la actualización de una casuística de los prodigios y de sus explicaciones. La tradición antigua romana conocía estos catálogos, *ostentaria,* unos elencos de *monstra,* de prodigios explicados, señales de aves ominales (o de agüero), repertorios de plantas de buen o mal augurio, que formaban parte de la colección conocida con el nombre de *Libri Rituales.* La interpretación del mensaje divino, ya estuviera contenido en un rayo, en las vísceras de una víctima sacrificial, en el vuelo de un pájaro o en otro *ostentum* o *monstum,* era una operación fundamental y preliminar para su explicación y constituía la preocupación principal del sacerdote etrusco y su máxima competencia.

Técnicas adivinatorias mayores. Libri haruspicini *y* fulgurales

La clásica división que hace Cicerón de la litertura religiosa etrusca supone, como es conocido, una división tripartita: *Libri haruspicini, fulgurales* y *rituales;* a diferencia de esta última colección, que dedica sólo una parte de su contenido al saber adivinatorio en los *ostentaria* ya mecionados, las dos primeras tratan *monográficamente* de las técnicas de comunicación con la divinidad a través de la adivinación (Briquel, 1990), por las que los etruscos eran especialmente célebres: la lectura de las vísceras de las víctimas *consultatoriae* y la interpretación de los rayos.

Son estas obras las que han permitido hablar de una religión revelada, de una religión del libro; una revelación atribuida a dos seres sobrenaturales, Tagete y la Ninfa Vegoya respectivamente. Tagete, niño prodigio de una extraordinaria sabiduría propia de un anciano, de ascendencia divina por ser hijo de Genius y nieto de Júpiter, *exaratus* por un campesino en el Agro de Tarquinia, convocó en asamblea a los *principes* de Etruria para transcribir los fundamentos de su doctrina. Por desgracia no nos ha llegado nada de estos textos, aunque es posible extraer alguna información sobre los modos y la técnica adivinatoria a partir de los monumentos arqueológicos, de las representaciones de arúspices examinando las vísceras y de la misma reproducción en bronce de un hígado de oveja, encontrado en Piacenza, cuya superficie está minuciosamente subdividida en celdillas en las que están inscritos los teónimos.

Es sabido que el examen del hígado exigía unas normas precisas de manipulación y orientación, que permitían al ministrante y al órgano ominal entrar en plena sintonía con el orden del mundo (Van der Meer, 1979). El mensaje divino se imprime de manera indeleble en el órgano adivinatorio y la misión del arúspice no consiste más que en su lectura y su decodificación; pues en el acto adivinatorio él es *fati minister* (Séneca, *N.Q.*, 2, 38, 4). El signo divino está, por así decirlo, despersonalizado y uno puede apoderarse de él apoderándose del soporte en el que está impreso. Se conocen al menos dos episodios en el que la captura de vísceras sacrificiales por parte de guerreros que irrumpen en el lugar donde se hace un sacrificio comporta también la apropiación del *omen* contenido en esas vísceras: el primero se refiere a la época de la toma de Veyos, a principios del siglo IV a.C. (Liv., 5, 21, 8), y el otro al asedio de Perugia, a mediados del siglo I a.C. (Suet., *Aug.*, 96). En esta técnica peculiar hay que reconocer la huella de una concepción mágica de las vísceras ominales (Thulin, 1909).

La tradición literaria (Plin., *Hist. Nat.*, XI, 195) nos ha conserva-

do un solo episodio en el que un nombre divino va unido a una parte concreta del hígado, la respuesta que los arúspices dieron a Augusto en vísperas de la batalla de Accio: el reconocimiento en el hígado de una víctima de una pequeña vejiga biliar de color dorado se interpretó como signo favorable al estar esta parte del órgano asignada a Neptuno y al poder del agua. Noticia puntualmente confirmada por el hígado de Piacenza, donde el nombre de Net(uns) está inscrito precisamente sobre la vejiga biliar.

Los antiguos atribuían los *libri fulgurales* a una inspiradora divina, la ninfa Vegoya, una transcripción exacta de la etrusca Lasa Vecuvia, conocida por la epigrafía. En este caso nos han conservado unos fragmentos de la obra Séneca y otros autores, que beben de una fuente especialmente competente, el volterrano Aulo Cecina. Se conserva de la obra la exposición de condiciones que se necesitan para una clasificación, puntillosa y refinada, de los tipos de rayos, ordenados según su proveniencia, su dirección y los efectos provocados, clasificados a su vez según la duración y el destinatario (se habla por ejemplo de *fulgura regalia,* en referencia al rey y a su reino). Sin embargo, las respuestas de los arúspices de rayos que se registran en los anales de Roma están en general formuladas con una tosquedad desarmante; es ejemplar la respuesta del arúspice de Sila quien, consultado para que interpretara la muerte de un soldado por un rayo durante el asedio del Pireo, afirmó, tras gran dispendio de energía y de técnica *(diuturno labore),* que había que considerar el prodigio como favorable puesto que «la cabeza del soldado había quedado vuelta hacia la ciudad enemiga, significando así para los romanos el hundimiento de las defensas enemigas y la victoria» (Julio César, *Obras*, 56).

Técnicas adivinatorias menores. Auspicium. *Interpretación de* prodigia *y* portenta. Sortilegium

La observación del vuelo de las aves entraba también entre las técnicas que practicaban los etruscos, como lo atestigua explícitamente la tradición sobre la llegada a Roma del primer Tarquinio y sobre el *omen* del águila (Liv., I, 34, 8). Hay indicios de que su técnica, tanto en Etruria como en Roma, debió de tomar el aspecto de una forma obligada de consulta: el pájaro carpintero (sagrado para Marte), que lleva atado con una cuerda un muchacho en la Tumba François de Vulci, remite, con una figuración diferente, a la técnica de consulta que practicaban los generales romanos en el campo con sus *pullarii* (Maggiani, 1984).

Las pocas explicaciones de prodigios que recoge la tradición literaria latina son extremadamente parcas en informaciones sobre la téc-

nica de adivinación, evidentemente secreta como toda competencia profesional. Por eso es particularmente interesante la cuidadosa descripción que Plinio (*N.Q.*, 28, 15) y Dionisio de Halicarnaso (IV, 59-61) nos han conservado sobre los procedimientos que empleaba un célebre personaje etrusco, Olenus Calenus, para la interpretación de un prodigio (el hallazgo de una cabeza humana al hacer los cimientos del templo de Júpiter durante el reinado de Tarquinio Prisco): del contexto se deduce que el intérprete traza en la tierra un mapa adivinatorio, probablemente un círculo atravesado por dos diámetros en la dirección de los puntos cardinales. La semejanza total entre este procedimiento y la división del espacio en regiones que ideó la cultura adivinatoria etrusca (aunque conocida también en Roma), es notable y merece subrayarse.

Las técnicas adivinatorias basadas en las *sortes* ocuparon también un lugar importante, aunque menos decisivo, como lo atestiguan las varitas y los discos de metal con los nombres grabados de Suri (el Apolo etrusco) de Viterbo y Arezzo, y de Artemis de Tarquinia. La referencia a Apolo como dios quiromántico se confirma por el reciente descubrimiento de una *sors* lítica con la inscripción que menciona a Apolo Pitio (Aplu Pute), encontrada también en Arezzo (Maggiani, 1986).

El sacrificio

Un corolario del conocimiento de la voluntad divina es la expiación del signo. El sacrificio representa su forma más inmediata y directa. Por desgracia, al perderse su contexto religioso, la gran oscuridad que todavía envuelve a los fragmentos de rituales que han sobrevivido sólo nos permite conocer de un modo aproximado las técnicas y tipos del sacrificio etrusco. Lo que se deduce de la documentación arqueológica nos habla de una amplia helenización de sus formas exteriores. El hallazgo de asadores ya en tumbas aristocráticas de la época orientalizante (en Pontecagnano) revela la función central del *princeps* en esta época en la celebración del sacrificio y en la repartición de la carne, y en consecuencia su papel de mediador entre la comunidad sacrificante y la divinidad (Torelli, 1986). En la época clásica el actor del sacrificio es exclusivamente el arúspice. Una moneda de la serie del *aes grave* y algunos pequeños bronces de un santuario de Siena asocian la imagen del arúspice a la de los instrumentos del sacrificio cruento, el hacha y el cuchillo (Körte, 1917).

Como en todo el mundo antiguo, a unos dioses concretos correspondían unas víctimas concretas. Pequeñas piezas de bronce con la representación de unos perros y con dedicatorias grabadas atestiguan

el sacrificio de estos animales a los dioses subterráneos como Calus; pero los hallazgos de Gravisca sobre animales nos informan que la misma víctima se ofrecía también a Turán (Torelli, 1986). Sin embargo no son seguros los destinatarios de ovejas, cabras y toros que aparecen en gran número en la tradición iconográfica.

Por lo que se puede deducir de la tradición iconográfica y literaria, el sacrificio humano ocupaba un lugar especial. Son abundantes las informaciones sobre el sacrificio de prisioneros de guerra, desde la masacre de los foceos en Cerveteri a mediados del siglo VI a.C., hasta el sacrificio (ia Apolo!) de Teodoto, el más fuerte de los lipareses durante un suceso que se tiende a colocar en la época arcaica tardía, y hasta el de los romanos en el foro de Tarquinia en el 356 a.C. El reflejo de estos crueles rituales en el campo de la producción figurativa se reconoce en la difusión que tuvo en la decoración de monumentos funerarios del siglo IV a.C. la escena del sacrificio de los prisioneros troyanos y la escena de bárbaros lapidados (Torelli, 1981).

Rituales y calendarios sagrados

La división minuciosa del tiempo lleva como corolario la existencia de calendarios sagrados, en los que se enumeraban las ofrendas y los sacrificios, los dioses en cuyo honor se hacían y todas las condiciones que exigía el ritual.

Como se ha subrayado recientemente, la descripción de rituales ocupa un lugar muy relevante en la documentación literaria etrusca, en la que hay que incluir tres textos excepcionalmente extensos (el *Liber Linteus* de Zagabria, la *teja* de Capua y el *plomo* de Magliano). Esto atestigua la importancia del rito, pero también de la descripción del rito, de su formulación escrita. La exactitud del lenguaje ritual se advierte, por ejemplo, en esas partes que aparecen bastante detalladas en los textos y donde se precisan fecha, divinidad, clase de ceremonia y la acción que hay que ejecutar *(Liber Linteus)*, o bien lugar, día y mes, divinidad, tipo de acción y modo de ejecutarla —*teja* de Capua— (Rix, 1985).

Mientras se nos escapan los detalles de la compleja liturgia que se describe en el *Liber Linteus*, es muy clara la estructura del ritual y de las invocaciones con que el sacerdote celebrante se dirige al dios al que invoca de manera directa (por ejemplo, TLE[2] I$^{(X7)}$: «flere nethunsul» [«Oh, numen de Neptuno...»]) (Rix, 1984).

El léxico de lo sagrado

El conjunto de la liturgia se designaba en etrusco con la palabra *aisna,* formada a base del nombre de la divinidad *(ais),* que indica probablemente el *(servicio) divino* (Pallottino, 1937). Estudios recientes (Colonna, 1980; 1983) han permitido atribuir al campo semántico de lo sagrado dos términos etruscos, *cver/cvera* y *aisie/esie.* Si los dos vocablos, como parece razonable suponer, especifican dos categorías distintas de lo sagrado, es oportuno comparar éstas con la clasificación de las formas de la sacralidad que señala Elio Gallo en Roma, que distinguía entre las *res sacrae,* las que «diis superis consacratae sunt» (por tanto, quizá en etrusco *cvera)* y las *res religiosae,* «quae diis manibus relictae sunt» (en etrusco *aisie)* (Dumézil, 1966).

En este sentido, puede ser útil la referencia a un tercer término etrusco, para el que en general se propone una pertenencia al mismo área de significado, *sacni* (Pallottino, 1937). La clasificación romana de lo sagrado dejaría disponible para este tercer vocablo el significado de *sanctus,* en el sentido que especifica Gallo: «sanctae quoque res, velut muri et portae, quodammodo divini iuris sunt». Esta suposición es posible si se añade la oportuna observación de que el lema aparece en el *Liber* mismo en conexión con términos que se refieren a entidades topográfico-administrativas *(cilth, spura, methlum,* quizá respectivamente *arx, civitas, urbs).*

Sincretismo religioso. El culto de Uni/Astarté. Elementos órfico-pitagóricos. El culto de Fufluns-Pachie/Dioniso-Baco

La organización que sumariamente hemos descrito en las páginas anteriores permaneció siempre permeable a la influencia de las doctrinas extranjeras, no sólo helénicas. Un signo evidente de los procesos sincretistas que se dieron a finales del siglo VI a.C., son las láminas de oro de Pyrgi, que contienen dedicatorias en etrusco y fenicio a una diosa llamada en etrusco Uni (y ya identificada con la griega Hera) y en fenicio Astarté; el culto a la divinidad en el santuario del *epineion* de Cerveteri estaba quizá a cargo, al menos al principio, de sacerdotisas extranjeras, provenientes de la púnica Érice (Colonna, 1984-1985).

Pero las doctrinas de matriz griega e italiota, ligadas a creencias de tipo mistérico y con connotaciones eminentemente salvíficas, parecen haber tenido una difusión más amplia. Mientras se conservan pocas, y problemáticas, huellas de la recepción (probablemente sólo en el ámbito aristocrático) de las enseñanzas órficas y pitagóricas (pa-

rece significativa la referencia a alumnos etruscos del filósofo, que se encuentra en Plutarco, *Q. Conv.*, 727), está ampliamente documentada la influencia del dionisismo.

El culto de Fufluns/Dioniso, probablemente un antiguo dios indígena ligado a la vegetación y a la naturaleza, adquirió a lo largo del siglo v un nuevo aspecto, caracterizado sobre todo por su dimensión orgiástica y por una polarización especial hacia el vino, como lo atestiguan inscripciones que lo califican con el epíteto de Pachie —del griego βάκχλος, muy conocido, entre otros testimonios, por las *Bacantes* de Eurípides, más que por βακχλεῖος (Cristófani y Martelli, 1978); la procedencia de los testimonios más antiguos señala a Vulci como el centro de elaboración y propaganda de este culto que iba a tener un gran éxito en Etruria, y que más tarde, en la época helenística, aparece asociado al de una divinidad solar, Catha, en títulos sacerdotales de Tarquinia.

Si, en suma, se reconocen huellas de la influencia de la época helenística en la disciplina etrusca por el éxito universal de las doctrinas astrológicas (Maggiani, 1982), es en la época romana cuando los intentos de aprovechar la complejidad arcaica de la clasificación de lo sagrado que realizaron los textos etruscos lleva a la creación de mezclas imposibles con doctrinas extranjeras. Así se atestigua, por una parte, en el experimento que el filósofo estoico Átalo había intentado al combinar la doctrina etrusca del rayo con la ciencia meteorológica griega (recordado por Sén., *N.Q.*, II, 50, 1), y así se indica, por otra, en la singular mezcla entre las teorías cosmológicas y milenaristas, las concepciones etruscas de la incognoscibilidad divina y los aspectos del judaísmo y del mazdeísmo, que aparece en una o más obras que circulaban durante la época imperial bajo el nombre de Tagete.

Unos fragmentos de esta(s) obra(s) se conservan en la Suda (bajo la palabra *Tyrrhenia)*, que atribuye a un autor etrusco una singular cosmogénesis sucedida en seis quilíadas de años, según una cadencia y detalles en correspondencia exacta con la narración del *Génesis* bíblico, y también en Lactancio Plácido (*Schol. ad Luc. Theb.*, IV, 515), que atribuye a la ninfa Vegoya una predicación sobre la incognoscibilidad y potencia del nombre divino, una doctrina que encuentra igualmente una semejanza exacta en el corpus doctrinal judío (Bidez y Cumont, 1938).

Concluyendo esta breve e incompleta síntesis, se puede afirmar que, más que en ninguna otra, en la historia etrusca se propone muchas veces lo sagrado como elemento decisivo de cohesión social y política. Así se hace particularmente evidente a propósito del *nombre*, cuando, en el siglo v a.C., es reconocida la liga de los doce pueblos en

el santuario federal del *Fanum Voltumnae* en Volsini; no es casualidad que al jefe de la federación, elegido por los *principes* de las distintas *poleis,* le llamen *sacerdos* las fuentes latinas (Liv., V, I, 5).

BIBLIOGRAFÍA

Para una síntesis sobre la religión etrusca: A. J. Pfiffig, *Religio etrusca,* Graz, 1975.

Estudios más recientes (con amplia bibliografía): A. Maggiani y E. Simon, «Il pensiero scientifico e religioso», en M. Cristofani (ed.), *Etruschi. Una nouva immagine*, Firenze, 1984, pp. 136 ss.;
M. Torelli, «La religione», en *Rasenna. Storia e civiltà degli Etruschi,* Milano, 1986, pp. 155 ss.

Sobre los problemas de la *Disciplina* etrusca: A. Bouché Leclerq, *Histoire de la divination dans l'antiquité,* Paris, 1882; C. Thulin, *Die etruskische Disziplin,* Göteborg, 1909. Estudios más recientes pueden verse en las numerosas contribuciones que se recogen en las actas de los congresos sobre «La divination dans le monde étrusco-italique»: *Caesarodunum, Suppl.* 52 (1983), 54 (1986).

Trabajos citados en el texto:

J. Bidez y F. Cumont, *Les mages hellénisés. Zoroastre Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque,* Paris, 1938.
D. Briquel, «Art augural et "Etrusca disciplina": le debat sur l'origine de l'augurat romain»: *Caeserodunum, Suppl.* 56 (1986).
D. Briquel, «"Gens ante alias dedita religionibus": les Étrusques et le sacré»: *Bulletin de l'association G. Budé* 3 (1989), pp. 247 ss.
G. Camporeale, *L'etrusco arcaico,* Firenze, 1976.
G. Colonna, «Note di lessico etrusco»: *Studi Etruschi* 48 (1980), pp. 164 ss.
G. Colonna, «Note di mitologia e di lessico etrusco»: *Studi Etruschi* 51 (1983), pp. 143 ss.
G. Colonna y F.W. Von Hase, «Alle origini della statuaria etrusca»: *Studi Etruschi* 52 (1986), pp. 13 ss.
G. Colonna, «Novità sui culti di Pyrgi»: *Rendiconti Pont. Acc.* 57 (1984-1985), pp. 57 ss.
M. Cristofani, *L'arte degli etruschi,* Torino, 1978.
M. Cristofani, «Voltumma: Vertumnus»: *Annali Fondazione Faina* 2 (1985), pp. 75 ss.
G. Dumézil, *La réligion romaine archaique,* Paris, 1986.
E. Durkheim, *Su alcune forme primitive di classificazione*, 1902 (reimpresión en E. Durkheim, H. Hubert y M. Mauss, *Le origini dei poteri magici,* Torino, pp. 17 ss.).
E. Gerhard y as., *Etruskische Spiegel,* Berlin, 1840-1897.

G. Koerte, «Figuren aus einem unbekannten etruskischen Heiligtum»: *Abhandlungen der K. Gesellschaft der Wissenschaft zu Göttingen, Phil. - Hist. Kl.* 17 (1917) pp. 2 ss.

I. Krauskopf, *Todesdämonen und Totengötter in vorhellenistischen Etrurien,* Firenze, 1987.

A. Maggiani, «Qualche osservazione sul fegato di Piacenza»: *Studi Etruschi* 50 (1982), pp. 53 ss.

A. Maggiani, «La divination oraculaire en Étrurie»: *Caesarodunum, Suppl.* 56 (1986).

A. Martelli y M. Cristofani, «Fufluns pachies»: *Studi Etruschi* 46 (1978), pp. 119 ss.

M. Martelli (ed.), *La ceramica degli Etruschi,* Novara, 1987.

M. Pallottino, «Il contenuto del testo della mummia di Zagabria»: *Studi Etruschi* 11 (1937), pp. 203 ss.

H. Rix, «Rapporti onomastici fra il panteon etrusco e quello umbro», en *Etruschi e Roma,* Roma, 1981, pp. 104 ss.

H. Rix, «La scrittura e la lingua», en *Etruschi. Una nuova immagine,* Firenze, 1984, pp. 210 ss.

H. Rix, «Descrizioni di rituali in etrusco e in italico», en *L'etrusco e le leingue dell'Italia antica,* Pisa, 1985, pp. 21 ss.

F. Roncalli, «Die Tracht der Haruspex», en *Die Aufnahme fremder Kultureinfluesse in Etrurien,* etc., Mannheim, 1981, pp. 124 ss.

F. Roncalli, «I santuari dei duodecim populi e i santuari orvietani»: *Annali Fondazione Faina* 2 (1985), pp. 55 ss.

E. Simon, «Die Tomba dei tori und der etruskische Apollonkult»: JDAI 88 (1973), pp. 28 ss.

M. Sordi, «L'idea di crisi e rinnovamento nella concezione romano-etrusca della storia»: ANRW I 2 (1972), pp. 781 ss.

M. Torelli: *Studi storici* 4 (1977), pp. 45 ss.

M. Torelli, «Delitto religioso: quelche indizio sulla situazione in Etruria», en *Le delit religieux dans la cité antique,* Roma, 1981.

M. Torelli, *Lavinio e Roma,* Roma, 1984.

A. Van Gennep, *Les rites de passage,* Paris, 1909.

L. B. Van der Meer, «Iecur placentinum and the Orientation of the Etruscan Haruspex»: *BABesch* 54 (1979), pp. 49 ss.

Cuarta parte

EL MUNDO GRIEGO

INTRODUCCIÓN GENERAL

André Motte

La exposición que B. C. Dietrich consagra a la religión creto-micénica pone de relieve varios rasgos característicos que se encuentran en Grecia mucho más tarde: lugares de culto, nombres de distintas divinidades que compondrán el panteón tradicional, así como diversos epítetos, símbolos de la fertilidad y la regeneración, rituales de danza y procesión, esquemas míticos como el de la pareja madre-hija o madre-hijo, etc. No hay duda ninguna de que estos orígenes remotos han proporcionado buen número de elementos constitutivos a la religión griega tal como se nos muestra, con su fisonomía propia, en las épocas arcaica y clásica (siglos VII-IV). Fijar la importancia de esta continuidad[1] es sin embargo una empresa delicada, hasta el punto de que, en lo que atañe a la época creto-micénica, nos vemos limitados con frecuencia al marco de la conjetura a la hora de establecer el significado de los usos religiosos y de discernir la mentalidad subyacente al conjunto que dichos usos configuran. Los textos en Lineal B no suponen sino una débil ayuda, pues son esencialmente documentos de índole económica. En cuanto a la epopeya homérica, aunque nos transmite todavía numerosos recuerdos del pasado micénico, su testimonio se inscribe en un contexto deformante de leyendas y es, por añadidura, posterior en más de cuatro siglos a la desaparición de la civilización de los palacios, cuatro siglos que conocieron importantes alteraciones pero que han dejado muy pocas huellas.

Es habitual hacer coincidir la historia de la religión griega con la aparición de las ciudades y el nuevo marco político y social que las

1. B. C. Dietrich es especialista en estas cuestiones; véanse en particular sus dos obras: *The Origins of Greek Religion*, Berlin, 1974, y *Tradition in Greek Religion*, Berlin, 1986.

caracteriza. La vida religiosa está estrechamente relacionada con ellas, con sus cultos domésticos y cívicos, con los mitos heroicos que cada comunidad reivindica, y también con su viejo fondo de misticismo que cultos importados de Oriente reavivan periódicamente y que las ciudades se esfuerzan en canalizar.

La documentación, tanto literaria como arqueológica, que permite conocer la religión griega durante estos cuatro siglos de formación y florecimiento es de una abundancia excepcional para una época tan remota. Tratándose de testimonios aportados por excavaciones, la fuente está por otra parte lejos de encontrarse agotada y continuamente se dispone de nuevas informaciones[2]. El primer contacto con las fuentes transmite la impresión de una gran diversidad, acorde con la parcialización geográfica y política del país. A la profusión de divinidades y de héroes, dotados de innumerables epiclesis que contribuyen a particularizarlos todavía más, corresponde una profusión de santuarios, urbanos y rurales, con multiplicidad de cultos y rituales locales, y una proliferación de mitos estrechamente asociados a la vida de las ciudades y que se renuevan sin cesar en función de su historia. Al mismo tiempo, se descubre una religión que impregna profundamente todos los aspectos de la vida y el pensamiento de los griegos antiguos, de forma que la distinción que nos es tan familiar entre lo sagrado y lo profano apenas encuentra aquí campo de aplicación. Así pues, no resulta fácil dar cuenta de ella y caracterizarla con fidelidad en unas pocas páginas, particularmente cuando se adopta el punto de vista antropológico.

Sin embargo, esta religión no se presenta, ni mucho menos, como un mosaico de creencias heterogéneas y prácticas diversificadas e inconexas. Un pensamiento de tipo simbólico, en parte heredado, en parte remodelado por los nuevos usos sociales, ha contribuido a unificar este conjunto complejo[3]. Al mismo tiempo que se desarrolla la

2. La nueva publicación anual *Kernos. Revue internationale et pluridisciplinaire de religion antique*, Liège, 1988 ss., publica en cada número una crónica de descubrimientos relacionados con la religión así como una crónica bibliográfica indicando obras y artículos. Señalemos también que, en Lieja, se ha emprendido la constitución de un banco de datos bibliográficos, con noticias críticas relativas a la religión griega, denominado «Mentor», puede ya consultarse para las publicaciones aparecidas entre 1945 y 1985 («Programme Mentor», Université de Liège. 32, place du 20 Août, B-4000 Liège).

3. Los estudios de inspiración estructuralista han contribuido en gran medida, desde hace una treintena de años, a poner de manifiesto esta organización intelectual. Entre las contribuciones recientes de índole general, pueden citarse: J.-P. Vernant, *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Seuil, Paris, 1990 (versión francesa de la contribución de este autor a M. Eliade (ed.), *The Encyclopaedia of Religion* VI, New York-London, 1987, pp. 99-118) y L. Bruit-Zaidman y P. Schmitt-Pantel, *La religion grecque*, Seuil, Paris, 1989 (una presentación general muy bien documentada e ilustrada con textos).

noción de ciudadanía, progresa el culto de las divinidades de la polis, protectoras reconocidas de las ciudades. Comunidad política y comunidad religiosa tienden a coincidir, dejando siempre subsistir en su seno asociaciones privadas y corrientes marginales. Una representación más geométrica del espacio preside la división del territorio en varios *demos* rurales y en un centro urbano, fuertemente estructurado alrededor de una acrópolis y un ágora que abriga el «hogar común» (*hestia*) de la ciudad. Todo lo que los pueblos y los campos contaban de importante en materia de divinidades, cultos y fiestas se reencuentra integrado, al término de una lenta evolución, en un calendario litúrgico común.

A pesar de las particularidades que, tanto en el campo religioso como en otros, diferencian a las ciudades, y que éstas se complacen en poner de relieve, se discierne fácilmente entre ellas un fondo étnico común que revela ciertas maneras igualmente comunes de percibir lo sagrado en las realidades de la naturaleza, en los fenómenos psíquicos y en las manifestaciones de la vida social y política, ciertas formas de entrar en relación con lo divino mediante unas mismas palabras y unos mismos gestos, tratando también de expresarlo por obras de arte, mitos o un lenguaje más abstracto. Se sabe, por otra parte, que hay santuarios que, desde muy pronto, conocieron una irradiación verdaderamente panhelénica, como Delfos y Olimpia.

Para dar una visión de esta materia que presenta muy diversas facetas, se ha recurrido a tres colaboradores que se han repartido las tareas en función de sus respectivas especialidades. Chirassi Colombo comenta en primer lugar el intento de sistematización mito-poética de las representaciones religiosas que realiza, en el alba de la época arcaica, el poeta Hesíodo en una amplia visión genealógica que, consagrando la soberanía de Zeus entre la potencias divinas y cósmicas, apela a su justicia para gobernar el destino social perturbado de los hombres y asegurar su felicidad; muestra, a continuación, el carácter del ritual olímpico del sacrificio, representativo de las concepciones defendidas por la religión cívica, en contra de ciertas corrientes de pensamiento que contemplan de otro modo las relaciones entre el hombre y lo divino.

Inspirándose en una distinción propuesta por Aristóteles sobre el origen de la noción de lo divino, nuestra contribución explora otros dos campos fundamentales de la experiencia religiosa de los griegos: el de la naturaleza, experimentada como hogar de vida, y el de los fenómenos, a menudo ambiguos, que afectan al hombre en la intimidad de su alma y que están en la raíz de la convicción de que una parte de él mismo se relaciona directamente con lo divino. Se evocará, de

paso, la manera en que ciertos filósofos han racionalizado estos datos de la experiencia.

Convenía reservar un lugar especial a los cultos de los misterios que, al margen del sistema político-religioso de las ciudades, perpetúan otras tradiciones y responden a necesidades que dicho sistema no podía satisfacer. Hundiendo sus raíces en un pasado muy lejano, los misterios de Deméter en Eleusis y los cultos extáticos de Dioniso —de los que el movimiento llamado órfico, resueltamente dualista, aparece como garante en un plano más intelectual— son casi silenciados por los poetas más antiguos, Homero y Hesíodo, y han conocido fortunas diversas durante los períodos arcaico y clásico. La muy amplia audiencia que encuentran a continuación, después de ciertos rejuvenecimientos, y de la que van a disfrutar también otros cultos con ellos relacionados, surgidos en Oriente y Egipto, es uno de los signos de la transformación profunda que experimentó la religión griega en la época helenística. La redacción de este importante capítulo ha sido confiada a Ugo Bianchi, especialista bien conocido.

LO SAGRADO EN EL ÁMBITO POLÍTICO: MITOS DE LOS ORÍGENES, RITOS DE INTEGRACIÓN

Ileana Chirassi Colombo

Introducción

Antes de comenzar, una breve introducción sobre los términos religión, ámbito político, mito y rito. En nuestra perspectiva, estos términos indican culto y creencia en una realidad organizada de seres sobrenaturales que podemos definir como dioses, miembros de derecho de una comunidad formada por figuras sobrenaturales personalizadas, precisamente un *pantheon* politeísta, en función de una cierta realidad histórica.

En nuestro caso se trata de la *polis,* la ciudad griega; esa invención mediterránea tan especial, ese tipo de organización del espacio-tiempo que se nos presenta en su aparición y en su transformación, a lo largo de pocos siglos, desde los siglos VIII al IV a.C., como un modelo altamente innovador.

Admirada, estudiada, diseccionada como lugar de producción de esa cultura que, para bien y para mal, podemos reconocer como campo de crecimiento del conjunto que llamamos Occidente, la *polis,* la ciudad griega, puede también parecer una abstracción filosófica, dado que son sobre todo los filósofos Platón y Aristóteles, quienes nos transmiten su imagen mediata y refleja. Pero la *polis* existe en la historia, concreta, visible, distinta de época en época, según las diferentes situaciones que nos cuentan sobre todo los sabios juegos del mito y del rito.

Los códigos urbanos, arquitectónicos e iconográficos, son los más inmediatamente concretos y accesibles. Pero son sobre todo los lenguajes del mito y del rito los que nos permiten entrar en los mecanismos de las estructuras profundas. Mito y rito cuentan, con lenguajes distintos de los del pasado y del presente, lo «sagrado» de la ciudad, lo

sagrado político, que no queremos considerar tanto en su proyección ontológica, ahistórica, cuanto más bien aceptarlo como ese referente obligado, ese otro yo con respecto al cual la mayor parte de las culturas conocidas, y la griega entre ellas, han optado siempre por organizar la realidad cotidiana y el proyecto de futuro.

En este sentido, si es verdad que, como se ha observado muchas veces, la ciudad griega ignora la contraposición sagrado-profano, es decir, la oposición religioso-laico, también es verdad que sus espacios y sus ritmos, los modos básicos de la organización social y económica, la orientación de los comportamientos, todo eso que une a las distintas comunidades entre sí y en las comunidades a los individuos particulares, y entre los individuos a los varones y a las mujeres, sobre la base de un sofisticado sistema establecido de relaciones culturales entre las clases, todo está determinado por una serie de variantes que pueden globalmente referirse a la amplia esfera de lo sagrado. Y es precisamente el conjunto de estas variantes con este tipo de referencia lo que produce lo simbólico, que da identidad a esta cultura en su conjunto.

La ciudad griega apela así para definirse a unos parámetros que remiten siempre al otro ámbito, ése donde se mueven los seres tenidos como otros, dioses, héroes, colectividades demoníacas en el sentido de *seres más poderosos*, activos en el pasado del mito o insertos en la actualidad del rito. Los comportamientos humanos se determinan mediante relaciones simbólicas que se insertan en esta esfera sin recurrir a la rigidez del lenguaje del dogma, confiándose más bien a la ductilidad de las tramas narrativas del mito y a la extraordinaria gestualidad de las acciones rituales que definen el culto. Mito y rito ejemplifican, por tanto, de modo persuasivo y capilar los mil secretos del complejo sagrado griego.

Pero aquí no reanudaremos la discusión sobre la ambigüedad de la terminología de lo sagrado, ni en el sentido amplio de la terminología fenomenológica ni en el más restringido de la terminología histórica griega. No nos preguntaremos sobre las relaciones tantas veces estudiadas (aunque no de manera definitiva), que se entrecruzan en el plano semántico entre *hieros, hosios, hagios, hagnos, semnos,* etc., como variantes para expresar la diversidad de lo sagrado. Sobre lo sagrado, trataremos en cambio de captar ante todo su sentido y su función escogiendo algún ejemplo, obviamente limitado, del mito y del rito[1].

1. Cf. la voz «Heilig» en el último *Reallexikon f. Antike u. Christent.*, Band XIV, 1988.

Mitos de los orígenes

Comenzaremos con la exploración del mito, ese complejo discurso que toda cultura ha producido y produce sobre sí misma, sin indagar sobre sus valores contrapuestos de lo verdadero o de lo falso[2]. Y puesto que, en el contexto de una producción mítica, el mito de los orígenes —esa pregunta sobre los comienzos, de dónde venimos y cómo hemos venido y por qué— ha sido siempre central e influyente en las opciones programáticas de la historia, comenzaremos enmarcando el mito o, mejor, los mitos griegos de los orígenes, para tratar de comprender su sentido sobre todo de cara a determinar las opciones que influyeron en la sociedad.

El mito griego de los orígenes, el que puede definirse como canónico, se cuenta como es sabido en la *Teogonía,* ese poema en hexámetros atribuido al poeta Hesíodo de finales del siglo VIII a.C. Canónico en el sentido de lo comúnmente aceptado puesto que, como se ha dicho muchas veces, no existe en el politeísmo griego nada semejante a un *corpus* orgánico de verdades reveladas e impuestas, nada que se parezca a un credo. Cada *polis,* cada ciudad, y globalmente todos los que compartían el mismo código lingüístico griego, coincidían en aceptar esa serie de relatos que constituían la *materia*, el texto de los mitos que se narraban sobre todo en la poesía en hexámetros de la época arcaica. Si bien los modos de expresión y transmisión del mito, es decir, el conjunto de las narraciones en circulación a las que reconduce obligatoriamente el concepto de mito, no se agotaban ciertamente en los límites de la poesía en hexámetros.

Esa misma cultura aceptaba también una tipología común de las acciones cotidianas del culto. Así, durante la crisis que provocó la invasión persa, la delegación de Esparta podía pedir a Atenas el respeto a la alianza en nombre de los «altares y sacrificios comunes» (Heród., VII, 144, 2). Y esto a pesar de la rivalidad tradicional y de las diferencias constitucionales que existían entre las dos *poleis.* Los altares y sacrificios remiten a las modalidades estructurales del culto, a un modo común de estar ante un mundo divino que, a pesar de su variado pluralismo, se presenta como un conjunto coherente y unitario.

En la *Teogonía,* Hesíodo, el poeta, se presenta como quien revela un saber especial, escondido a los demás, que le llega directamente, por inspiración, penetrado por el *pneuma*, por el espíritu, el soplo, de las musas, hijas de Zeus (*Theog.*, 22-23). El poeta, el aedo, se presenta como quien conoce el futuro al igual que el pasado; se presenta con el

2. Cf. sobre este punto M. Detienne, *L'invention de la Mythologie,* Paris, 1981.

pleno y peligroso carisma del profeta, para garantizar la verdad de un *mythos* que aporta una serie de perspectivas muy precisas en lo que respecta a la aceptación del presente[3]. Escoge así, entre distintas posibilidades, el relato que por muchos aspectos resulta funcional para las opciones culturales de fondo del grupo o, si invertimos las perspectivas, que funda propiamente esas opciones.

La *Teogonía,* literalmente «relato sobre el nacimiento de los dioses», es en realidad ante todo una cosmogonía, es decir, el relato sobre la génesis del cosmos, el nacimiento del universo que arrastra, por así decirlo, también el nacimiento de los dioses. De aquí se deducen enseguida las primeras observaciones importantes: en la perspectiva griega, el cosmos, en su realidad material visible y en su otra realidad, es el resultado de una *genesis,* de un proceso generador en el interior de una entidad sustancial primordial, oscura, compleja, indefinible, el Chaos, respecto de la cual no son independientes ni el cosmos ni los dioses. También los dioses vienen después y son así parte integrante de una actualidad cósmica de la que sólo son responsables de modo secundario. No hay rastro de la intervención de una voluntad superior creadora, tema que caracteriza al mito de los orígenes de la tradición judeocristiana que se cuenta en los conocidos primeros capítulos del *Génesis,* pero que también encontramos desarrollado en las tradiciones míticas de muchos de los llamados pueblos sin escritura[4]. «Lo primero que existió fue Chaos y después Ge, la del amplio pecho, sostén seguro de todo para siempre» (*Teog.,* 116 ss.). El problema del cosmos como resultado de una creación se tratará en el *Timeo* de Platón, no antes, aunque tenemos rastros de relatos míticos, como el conservado en el *De principiis* del neoplatónico Damascio y atribuido a la cosmogonía de Ferécides Siro (siglo VI a.C.)[5]. Sin embargo, tampoco en este caso se presenta el acto creador en una dimensión totalmente autónoma: el demiurgo Cronos, que junto con Zas y Ctonie forma una tríada divina preexistente, crea los elementos del fuego, viento y agua, de su semen, es decir, de sí mismo, en una especie de mutación partenogenética, que tiene diversos paralelos en las cosmogonías mediterráneas de la Edad del Bronce, así como en el mito védico o en mitologías de otras culturas[6]. Falta en todo caso la figura del creador

3. Sobre el papel de la inspiración oracular en Grecia, cf. I. Chirassi Colombo, *Le Dionysos oraculaire,* Kernos, 1991.

4. Cf. sobre este punto las observaciones de I. Chirassi Colombo, *La Religione in Grecia,* Bari, 1983, pp. 37 ss.; J.-P. Vernant, «Cosmogonies et mythes de souveraineté», en J.-P. Vernant y P. Vidal Naquet, *La Grèce ancienne. Du mythe à la raison,* Paris, 1990, pp. 111-138.

5. Damascio, *De principiis,* 124b.

6. Sobre la discusión respecto de la problemática griega de la generación masculina, cf. I. Chirassi Colombo, «Giochi dell'immaginario greco», en M. Abisà (dir.), *I figli della scienza,* Milano, 1985, pp. 111-126.

autónomo preexistente y transcendente a su obra que encontramos en cambio en el *Génesis* y en muchos otros mitos[7].

Para el imaginario religioso de las *poleis* griegas, el origen era en todo caso el que narraba Hesíodo: del Chaos, primera realidad indefinida, emerge como primera forma de lo existente Ge, la Tierra; después se van produciendo progresivamente las primeras modificaciones que dan lugar a la aparición del cosmos diversificado y de sus potencias: antes que nada, Eros, fuerza creadora e impulso inicial que acompaña a las primeras manifestaciones diferenciadas de la oscuridad, Erebos y Noche que, al presentarse como cualidades sexualmente identificadas, abren la serie de uniones sexuadas, engendrando la pareja simétrica y necesariamente inversa a ellos: Éter y Día, modalidades de la luz. De este modo introducen el primer momento necesario de la diferenciación, base de cualquier realización cósmica. Después aparece en la existencia Urano, Cielo, como complemento simétrico y opuesto a Ge. Es el *masculino* presentado como vigencia, necesario para asentar el orden del cosmos tal como es, ese cosmos en el que la diferenciación sexual tendrá un papel primordial en sus dimensiones zoológica y antropológica[8].

Al sopesar su importancia, pensamos ante todo que esa diferenciación hace posible a pleno ritmo la cadena de las uniones entre los opuestos, las uniones heterosexuales, comenzando por la de Cielo y Tierra. Esta unión hace posible la aparición de las primeras potencias que no son todavía dioses de pleno derecho, sino fuerzas activas en un proceso en marcha, Titanes y Gigantes, que tendrán un papel importante en las complejas vicisitudes tendentes a establecer y fundar ante todo la vigencia divina. Será con ese *pantheon*, con ese conjunto de fuerzas personales y poderosas de la otra esfera, con las que la humanidad será llamada a medirse y convivir. Una humanidad que se presenta como implicada con los dioses en el mismo esfuerzo de producir el mundo.

El establecimiento del *pantheon* «adecuado», es decir, del orden definitivo de la dimensión sobrehumana, dioses y diosas y personajes intermedios como ninfas, semidioses, héroes, y la fijación de los parámetros que deben regular las relaciones entre seres humanos y divinos, son las condiciones preliminares comunes desde las que cada ciudad podrá organizar sus diferencias y reivindicar su identidad al dar la

7. Para una panorámica de los mitos cosmogónicos, cf. *Dictionnaire des mythologies* (Y. Bonnefoy, ed.), Paris, 1981, en la voz «cosmogoniques (Mythes)».

8. La observación sobre el dilema del nacimiento a partir de dos, como aporía estructural generadora del discurso mítico en general, es de Levi-Strauss en su célebre ensayo sobre Edipo, publicado por primera vez en *Myth. A Sympposium:* J.A.F. 270 (1955), pp. 428-444. Recogido en *Antropologia stutturale,* trad. it. 1966, pp. 213-216. Para el mundo griego cf. *op. cit.* nota 6.

preferencia a este o a aquel dios, según los lazos particulares que se establecen en muchos casos por las vicisitudes narradas en los mitos. Como el célebre caso de Atenea, la diosa virgen poliade de Atenas y *madre* de los atenienses a través de su pseudo-hijo Erictonio[9].

Sin embargo, en general cualquier dios, y especialmente Zeus, puede ser elegido como *poliouchos,* protector de la ciudad, o *patroos,* protector de la familia de los padres, de la estirpe[10].

Se puede elegir entre varios dioses del orden vigente que supone el reparto del cosmos entre tres hijos varones de la primera pareja divina regular: Cronos y Rea. Son Poseidón, Hades y Zeus, al que se le reconoce también una supremacía de conservador y garante del sistema. Una supremacía verdaderamente no sin amenaza, como se cuenta en el célebre mito del intento de rebelión de los demás dioses que narra Homero en la *Ilíada* (XV, 18-24). Fuera del sistema de fuerzas, sustancialmente equilibrado, que une a los dioses llamados olímpicos, hay dos figuras ambiguas: Helios, el titán que todo lo ve y todo lo sabe y que se refugia en el exilio de Rodas, y la oscura gran diosa trinitaria, Hécate, la señora triforme en cielo, tierra y profundidades, que reaparece en el siglo V en la inquietante zona de sombra de la magia[11].

En todo caso, Zeus actúa con la asistencia de los poderes supremos de Themis y Diké, aspectos distintos de una *ratio* que aparece como justicia y que, para insertarse en la lógica del sistema politeísta, se presenta bajo un aspecto personificado y con una historia propia, un mito, aunque sea una historia puramente esencial. Themis y Diké son, respectivamente en su orden, esposa e hija de Zeus (Hes., *Teog.,* 901 ss.)[12]. El reinado de Zeus se basa además en su victoria tras una gran batalla que llevó a la derrota de sus últimos enemigos, el conjunto de los Gigantes, los últimos hijos de Gea, la tierra, como el monstruo Tifeo. La gigantomaquia, de la que tenemos un largo y detallado relato en el

9. Una exposición muy fructuosa del mito en N. Loraux, *Les Enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes,* 2, Paris, 1990.

10. Sobre Zeus *poliouchos,* cf. Platón, *Leyes,* 921c; sobre los dioses en relación con la realidad de la *polis* y su organización, cf. las discusiones entre Sócrates y Dionisiodoro en el *Eutidemo* de Platón. Zeus, Apolo y Atenea son los dioses atenienses por excelencia; sin embargo es Apolo, y no Zeus (de ordinario honrado como padre de los dioses y de los hombres), el dios ancestral en cuanto padre de Ion, antepasado mítico de los jonios. Atenea es en cambio *phratria,* ligada a la problemática sobre la organización de la ciudad en el sentido de ese término. En cambio Zeus es aquí sólo *herkeios,* sin lazos estrictos de *parentela* salvo en el ejercicio de su función global de protección del recinto, la casa patria.

11. El estatuto especial de Hécate, que la propone enseguida como diosa distinta, más poderosa, y más allá de los límites de las divinidades politeístas, está ya anunciado en Hesíodo (*Teog.,* 410 ss.). Como *unigénita,* tiene una parte privilegiada en la tierra, en el cielo y en el mar. Para una síntesis sobre su trayectoria divina hasta la Antigüedad tardía, cf. I. Chirassi Colombo, en *Enciclopedia Virgiliana,* 1984, en la voz «Ecate»; S. I. Johnston, *Hekate Soteira. A Study of Hecate' Roles in the Chaldean Oracles and Related Literature,* New York, 1990.

12. Cf. H. Lloyd Jones, *The justice of Zeus,* Berkeley, 1971.

escrito tardío del Pseudo Apolodoro, es además el acontecimiento quizá más representado en el arte decorativo arcaico de los templos[13].

Esta gigantomaquia se cuenta junto con otra peripecia fundamental de los orígenes; un suceso que envolvió por igual a dioses y héroes, esos personajes de un tiempo primordial, esencial para la definición del cosmos en sus detalles[14]. Se trata de la decapitación del monstruo femenino, la gorgona Medusa, hija mortal de una pareja primordial de potencias acuáticas, por parte de un hijo de Zeus, Perseo[15]. Los dos hechos se representan juntos en el frontón del templo de Artemis en Corfú[16].

Para entender su valor simbólico subyacente, baste recordar que la gigantomaquia se representaba en el precioso bordado que hacían las *ergastinai,* las muchachas atenienses de buena familia, que un alto magistrado de la ciudad como el arconte rey elegía para el tejido del peplo que la ciudad de Atenas ofrecía a su diosa en la gran fiesta nacional, los ritos *Panathenaia*, las Panateneas[17]. La celebración de la victoria sobre las potencias más antiguas, monstruosas, no plenamente antropomórficas, gigantes, gorgonas, Tifeo, las erinias, que de algún modo intentaron trastocar el orden de los dioses plenamente completos de la última generación, significa también la fijación de ese canon genético que de ahora en adelante, a través de la generación sexuada, a partir de dos, asegurará la sucesión de la humanidad igual a sí misma y semejante en la forma a los modelos divinos. El mito, por tanto, narra lo que la fisiología no tardará en afirmar: nacer a partir

13. Cf. F. Vian, *La guerre des géants,* Paris, 1952.

14. Para una aproximación a las distintas categorías de héroes, sigue siendo fundamental A. Brelich, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso,* Roma, 1958. Cf. también I. Chirassi Colombo, 1983, 46-60.

15. La gorgona Medusa es hija de Phorkys y de Keto, hijos de Pontos, una modalidad del mar (Hes., *Teog.*, 270 ss.). La relación primordialidad-agua-monstruosidad (y femineidad) tiene un amplio desarrollo, sólo parcialmente explorado, en las tradiciones del Mediterráneo antiguo, de larga supervivencia. Cf. I. Chirassi Colombo, «Melusina o il segno del serpente», en VV. AA., *Melusina. Mito e leggenda di una donna serpente,* Roma, 1986, pp. 61-86. Perseo es, junto a Heracles, como hijo de Zeus y de una mujer mortal, el personaje heroico típico del Olimpo vigente, señalado con un signo de excepcionalidad desde su nacimiento (nace de una concepción virginal, la lluvia de oro que desciende sobre Dánae. Cf. E. S. Hartland, *The Legend of Perseus,* 3 vols., London, 1894-1896). La decapitación del monstruo hembra se inscribe así emblemáticamente como un acto que funda esa invisibilidad del otro que ahonda la división entre los géneros. Cf. J.-P. Vernant, *La morte negli occhi. Figure dell'Altro nell'antica Grecia,* Bologna, 1988.

16. La parte central del frontón estaba ocupada por la figura gigantesca de la gorgona alada con los cabellos en forma de serpientes y la lengua sacada. No se representa la decapitación pero aluden a ella las figuras de Crisaore y Pegaso nacidos de su cabeza. A los lados, la escena de Zeus fulminando a un gigante se corresponde con la de Neoptólemo atravesando al viejo Príamo, un episodio cruel pero que pone fin a aquella famosa guerra de Troya que para la Grecia de las ciudades del siglo VI a.C. simboliza la última empresa colectiva de la Grecia del mito.

17. Datos en L. Deubner, *Attische Feste,* Berlin, 1966, pp. 22-35. H. W. Parke, *Festivals of the Athenians,* London, pp. 40 ss.

de dos, del varón y de la hembra, es condición previa para esa presencia que, si no representa en absoluto la mejor situación, es para la cultura griega la mejor posible[18]. En efecto, las potencias derrotadas son todas genéticamente *débiles*.

Los gigantes, Tifeo, las erinias (pero también la Afrodita más antigua, la espumosa, de *aphrós*=espuma, espuma del esperma de Urano, por tanto andrógina, Urania) no provienen de uniones sexuadas regulares, sino que nacen directamente de la sangre de Urano emasculado, como en el caso de Tifeo, nacido de un proceso anormal partenogenético[19]. La derrota de las erinias, que en el mito aparecen como demonios vengadores de la sangre materna, o mejor su transformación en las correspondientes euménides propicias, las benévolas, a las que los atenienses prometen el homenaje de las ofrendas sacrificiales, garantiza además la vigencia ya adquirida, y desde este momento irrenunciable, de la ley de Apolo, el defensor del derecho del padre frente al *más antiguo* derecho materno. Es el mito central de la cultura griega, como bien lo ve Bachofen en su famoso opúsculo *Mutterrecht*, que Esquilo narra y pone en la escena del teatro en su trilogía de la *Orestíada (Eumén.*, 891, 1028, 1031)[20].

Así, tras ese juicio que sanciona la prioridad del padre en el proceso genético, Zeus y Apolo, el padre y el hijo, podrán presentarse oficialmente como representantes y defensores de esa ley que propone un orden basado en la jerarquía del padre, responsable de la continuidad de la familia, modelo de identificación de la comunidad y de su territorio entendido como patria, tierra de los padres, *patris*[21]. En cuanto euménides, las erinias reciben un culto de extensión diversificada, y no de tanta resonancia en Atenas como en otras partes de Grecia. Pero podemos afirmar que toda la sociedad está moldeada según su gesto de aceptación y sumisión que permite la justificación simbólica del matricida Orestes[22]. Podemos decir que desde esta pers-

18. *Typhoeus* o *Typhón* es un monstruo con cien cabezas y pies de serpiente, último hijo de Gea y de Tártaro, o hijo partenogénito de Hera, airada por los partos autónomos de Zeus (Hom., *Himn.*, 3, 305). Sobre la valoración de la búsqueda de la autonomía reproductiva en el pensamiento griego, cf. art. cit. en nota 6.

19. Para Hesíodo, las erinias nacen de la sangre de Urano emasculado *(Teog.*, 185). Esquilo las hace hijas de la Noche *(Eum.*, 416, etc.). Son las portadoras de maldiciones (Hom., *Ilíada*, IX, 454, 566-572) en todo lo referente a las transgresiones, ofensas y reatos de sangre en el ámbito de la familia.

20. Cf. J. J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, 1861 (trad. esp. *El Matriarcado*, Akal, Barcelona, ²1992).

21. N. Loraux, «L'autochtonie: une topique athénnienne», en *Les Enfants*, cit., pp. 35-72.

22. El proceso a Orestes inaugura en el plano del mito el tratamiento histórico de lo que podemos definir como el *primer proceso por homicidio*, afrontando el problema del juicio en un caso como el matricidio, que está especialmente considerado como imposible de juzgar y de resolver según las normas heredadas del primitivo derecho consuetudinario. Es interesante que al convertir-

pectiva el mito de Orestes y de la erinias-euménides cierra el problema de la relación entre lo masculino-femenino planteado en el mito de los orígenes de la humanidad. Y lo cierra con la codificación y aceptación de un matricidio representativo.

En todo caso, hay que recordar que en el politeísmo griego el relato de los orígenes de la humanidad está, por así decirlo, rodeado de una serie de precauciones. No existe una antropología oficial, un discurso de génesis como el que se refiere a los dioses. Una serie de tradiciones dispersas nos informan que los hombres, los hombres varones, existieron siempre, al surgir durante el mismo proceso que llevó a la formación de Gea, Tierra, a partir del Chaos.

Las variantes míticas son muchas. Recuerdan un número impreciso de primeros hombres, *gegeneis,* nacidos del suelo, autóctonos. Lelex, primer rey de Laconia, ancestro de los lelegos (Pausanias el Periegeta, I, 39, 6 y 42, 7; III, 1, 1; Hygin., *Fab.,* 97; Apol., *Bibl.,* I, 9, 6); Makedón, ancestro autóctono de los macedonios (Estrabón, VII, 329; St. B., en la voz «Makedonia»); Ogygos, ancestro de la Beocia *ex Ogygia,* primer rey de una humanidad prediluviana destruida por un primer diluvio, más antiguo que el *canónico*, ligado al nombre de *Deukalión* (Paus., I, 38, 7; IX, 5, 1-19, 6 y 33, 5; Phot., en la voz «Ogygion», etc.); Pelasgos, primer hombre de los arcadios, rey y héroe cultural de una humanidad pre-selénica, que vivió en ese tiempo indeterminado en que todavía la luna no estaba en su sitio (Apol., II, 1, 1; Estrab., V, 221; Dion. Hal., I, ii; VIII, 1, 4); Kokrops, primer rey del Ática, autóctono, tiene los pies anguiformes, como signo de su carácter primitivo, de su estar enraizado en el suelo (Apol., *Bibl.*, III, 14, 1; Mar. Par., I, 2, 4). Los ejemplos podrían fácilmente multiplicarse, ya que otras variantes míticas cuentan las distintas vicisitudes del nacimiento de las primeras poblaciones. Como esos habitantes de la isla de Egina que primero eran hormigas y que por orden de Zeus fueron transformados en hombres (Hes., en la voz «Myrmedones»; Píndaro, *Píticas,* III, 31; Ovidio, *Metamorfosis*, VI, 623, etc.).

Por su parte, la zoogonía y antropogonía que proponen los filósofos presocráticos no se apartan fundamentalmente de esta línea. Recordamos en particular a Anaximandro, que traza explícitamente la historia del desarrollo humano a partir de un fuego caliente inicial, una mezcla de agua y de tierra, un limo pantanoso del que nacieron los primeros embriones en forma de peces, antepasados de los hom-

se en euménides, las benévolas, por la aceptación de la norma política (Esqu., *Eum.*, 916 ss.), sigan sin embargo ejerciendo un poder indefinible e incuantificable como protectoras incondicionales del suplicante (Sófocles, *Edipo en Colono,* 486). Cf. también R. Parker, *Miasma. Pollution and Purification in early Greek Religion,* Oxford, 1983, pp. 104-143.

bres y mujeres. Hipótesis que se recoge con insistencia en la tradición tardía. Plutarco la relaciona explícitamente con el culto a los peces extendido por toda Siria *(Sympos.,* VIII, 730e).

El tema del nacimiento asexuado de una primera humanidad, salida de la tierra sin la mediación femenina (¡antes de Pandora!), lo recoge Platón en el mito de los orígenes que inserta en su interpretación de la historia cíclica del cosmos, en la *Política* (270d-273d). Este filón amplio y relevante, que en el mito y en la fisiología insiste en la autonomía del hombre y en general de toda manifestación de vida respecto de un proyecto anterior y superior de creación, se refleja en esa declaración de afinidad de estirpe entre hombres y dioses que se afirma muchas veces. Por ejemplo en la *Nemea* VI de Píndaro. Es una afirmación que se puede también considerar como el núcleo de esa característica antropocéntrica que la cultura griega deja en herencia a la tradición occidental.

«Una es la raza de los hombres varones y otra la de los dioses. Pero ambos han recibido la respiración de una sola madre». No se trata del reflejo de cualquier doctrina esotérica (el orfismo, por ejemplo), sino de una convicción interna que el mito politeísta narra sin contradicciones. Lo que divide inexorablemente a los hombres de los dioses es su cuerpo mortal, su no existir por siempre. Por eso la exorcización de la muerte será una preocupación primordial del pensamiento griego. Sin embargo, respecto de la autonomía de los primeros hombres varones, nacidos pero no creados (el mito de creación de la humanidad por parte del titán Prometeo es claramente secundario), queda por señalar la relevancia del mito de la *primera mujer*, que narra Hesíodo[23].

En la economía del mito de los orígenes, Pandora aparece como hecha: plasmada con agua y tierra por Hefesto (Tog., *Op.*, 55 ss.; *Teog.*, 570 ss.), o por Prometeo, según una tradición que llega hasta Plotino *(Enéadas,* IV, 3, 14). La mujer mortal viene después, como un castigo necesario, don divino, para fijar la humanidad en la que debe ser su dimensión actual y definitiva. Pandora trae consigo males de todo tipo: el cansancio del trabajo, las enfermedades, la angustia del deseo y, según una precisión significativa, también la muerte, que sólo desde ese momento se convierte a su vez en rasgo distintivo de la humanidad actual. «Hasta ese momento los mortales no eran mortales, pero en esa ocasión comenzaron a morir». Así lo subraya un comentador tardío de Horacio (Hor. CI, 3, 32).

23. En la tradición cómica se alude a Prometeo como creador (Aristóf., *Uc.*, 686; Filemón, fr. 89 K). Para Pandora, cf. N. Loraux, «Sur la race des femmes et quelques-unes de ses tribus», en *Les Enfants*, cit, pp. 75-117).

Mujer, sexualidad y muerte definen así la dimensión actual, junto con la necesidad del cansancio, *ponos*, que se presenta como trabajo cualificado, obra de transformación y producción, trabajo agrícola que tiene como protagonista al hombre que cultiva la tierra. En este sentido el carácter negativo de Pandora, la primera mujer, consiste ante todo en su ser puesta en la existencia como signo de una situación donde el hombre encuentra los que serán sus límites. La convivencia con la raza, el *genos* distinto de las mujeres, que Pandora introduce, será uno de esos límites. Los varones deberán compartir con otros esa dimensión que antes sólo compartían con los dioses. Es un cambio a peor, con lo que podemos también afirmar que, en consecuencia, las mujeres mortales, la raza de Pandora, serán tratadas según el correspondiente estatuto negativo en la organización social. Pero no insistiremos aquí en el tema de la misoginia griega y en la posición secundaria de lo femenino en su cultura, un tema largamente tratado aunque no agotado. Sólo señalaremos el papel eficaz y fundamental que en esta línea juega el mito de los orígenes. Lo mismo que ocurre en el mito de la tradición judeocristiana.

En ambos casos el mito de los orígenes subraya el papel de lo femenino, representado por la figura de una primera mujer, en la determinación de las condiciones de la humanidad actual. Se impone la confrontación con el mito de Eva, ya que hay más de una equivalencia que permite la comparación[24], y mediante ésta subrayar sus diferencias. En ambos casos la primera figura femenina está en estrecha relación con la introducción de la condición actual que en uno y otro caso significa la interrupción de una existencia demasiado parecida a la divina. En ambos casos recae sobre lo femenino la responsabilidad de un cambio a peor. Tanto Pandora como Eva están ligadas a *este tiempo*, a las condiciones negativas por las que ha pasar la experiencia humana. La diferencia fundamental está en el hecho de que Pandora no es otra cosa más que un signo de esta actualidad en cierto modo negativa. El mito la representa como un objeto, una estatua votiva, un ídolo, que no actúa nunca, o casi nunca, como personaje de una secuencia narrativa, a la que se adapta. Su gesto fundamental no consiste más que en abrir la famosa caja que encierra todos los males del mundo, una caja que lleva como dote a su evanescente marido: un gesto mecánico del que no es responsable.

Por el contrario, el personaje de Eva interviene con intencionalidad, elige la seducción y la transgresión, funda un nuevo modo de

24. Cf. la monografía clásica de Türck, *Pandora und Eva*, Berlin, 1931. Para un comentario sobre el relato bíblico, cf. E. Pagels, *Adam, Eve and the Serpent*, London, 1988.

relacionarse con lo divino. Después de ella el mundo tendrá que aceptar las consecuencias de un comportamiento intencionado, de una culpa en la que el varón participa indirectamente, y con respecto a la cual se abre para ambos un largo recorrido histórico de expiación.

Un concepto extraño a la tradición griega, donde el nexo entre condición humana y expiación se encuentra formulado, aunque con muchas ambigüedades, en el ámbito de esos movimientos marginales que se confesaban seguidores de las doctrinas del Orfeo mítico[25]. Además, el mito griego ofrece una presentación extremadamente reducida en comparación con la amplitud de posibilidades que suele tener el sistema narrativo. Pandora es sobre todo un signo que remite sin más a una serie de significados, sin mediaciones discursivas. La tradición la identificará, según sus correspondencias concretas, con Gea, Tierra, como «dispensadora de todos los dones», *pandoteira,* invirtiendo al modo de la simetría de un espejo el étimo interno que ya señaló el mismo Hesíodo: «esa a quien los dioses dieron todos los dones» *(Trabajos,* 81-82). Étimo donde sigue siendo central la ambivalencia intrínseca del dar. Colocada en el centro del círculo más estrecho del intercambio, Pandora es la dada que a su vez da, garante del mecanismo y no de la cualidad.

Como Anesidora, que el imaginario religioso griego termina por identificar sin contradicciones con Deméter, la diosa dispensadora del trigo, y por tanto de la vida plenamente civilizada, también Pandora comparte el privilegio de abrir y representar el modo de vida actual, ligado a la existencia de una nueva raza que permite a los hombres la perpetuación en el tiempo y el que de ahora en adelante puedan ser, sin ambigüedad, completamente varones y humanos.

La diferencia neta entre lo masculino y lo femenino, entendida como diferencia de *genos,* de raza, se presenta así como un rasgo que distingue en muchos aspectos la antropología griega de otros mitos del Mediterráneo y del Próximo Oriente. En todo caso, es un dato que atraviesa, de manera oculta pero incisiva, el sistema de fondo de toda la cultura griega. Una cultura que basa su identidad en la premisa de la diversidad, de la separación absoluta del componente femenino, al que sólo se hace entrar en escena desde su dimensión funcional, como instrumento coadyuvante necesario, aunque ni siquiera en su circunscripción fundamental, para la reproducción del *genos* masculino[26].

25. Sobre Orfeo y el orfismo, dejando aparte los problemas sobre los últimos hallazgos epigráficos del mar Negro (datos en SEG XXXVIII, 1986, 659-661), sigue siendo aún válida la monografía de W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion,* London, 1935. Pero véase también W. Burkert, «Craft versus Sect: The problem of Orphics and Pithagoreans», en B. F. Meyer y E. P. Sanders (eds.), *Self-Definition in the Graeco-Roman World,* London, 1982, pp. 1-22.

26. Cf. sobre esto I. Chirassi Colombo, *op. cit.* en nota 6, y de la misma «L'inganno di Aphrodite», en VV.AA., *I Laberinti dell'Eros,* Firenze, 1985, pp. 111-128.

Desde esta perspectiva, no es extraño encontrar una de las rarísimas representaciones de la venida al mundo de Pandora precisamente en la base de la famosa estatua de la *Athena Parthenos*, la diosa virgen Atenea, *madre* y protectora de los atenienses, obra del gran Fidias (Paus., I, 24; 27; Plin., *N.H.*, XXXV, 19). La Atenea virgen, sabia, guerrera, nacida sin madre, parida por el padre, su aliada fiel, amante de todo lo varonil, es en el mito esa a quien sirve de adorno la virgen Pandora, la esposa joya, también ella sin madre, robot mecánico construido para complacer las órdenes de Zeus.

Quizá merezca la pena señalar cómo florece el interés por el mito de los orígenes, con una alusión concreta y explícita a Pandora, en pleno siglo v y particularmente en Atenas, la ciudad que precisamente en este siglo lleva hasta su plena elaboración su proyecto específico de simbolización de la actualidad. Esto se llevará a cabo sobre todo a través del instrumento nuevo del teatro que replantea y actualiza el tiempo mítico de los héroes, a la vez que la ciudad refuerza su estructura simbólica permanente subrayando a contraluz la solidez de su planteamiento ideológico, y a la vez que relaciona a su diosa poliade, la virgen hija que gana para su padre la última batalla victoriosa, incluso con el acto final de la organización de la humanidad actual: la introducción del género femenino.

Ritos de integración

Es interesante señalar que este importantísimo acto de definición de la dimensión humana está estrechamente relacionada con la interrupción de la costumbre de comensalidad entre hombres y dioses que lleva a la institución y práctica del sacrificio cruento como acto constitutivo y representativo de una nueva relación. Los modos de comer se convertirán en el modelo de reunirse los hombres entre sí y de comunicarse con lo Otro estando por medio la diferencia[27]. Es como decir que los hombres sólo llegarán a ser verdaderamente tales cuando a su vez se identifiquen mediante un código dietético (comer carne), mediante la heterosexualidad (convivir con Pandora) y, añadamos, mediante su responsabilidad cotidiana respecto de la *culpa* inherente a la mactación, que es siempre un *phonos*, un derramamiento de sangre.

Al ser el quicio de la acción ritual en que se apoya el sistema cultual griego, la *thysia* ha sido recientemente objeto, incluso en su clave com-

27. Cf. J.-P. Vernant, «Alla tavola degli uomini: mito di fondazione del sacrificio in Esiodo», en M. Detienne y J.-P. Vernant (eds.), *La cucina del sacrificio in terra greca*, tr. it., Torino, 1982, pp. 27-111.

parativa, de profundas y apasionadas investigaciones; una *thysia* entendida como mactación de un animal, un acto repetido con asiduidad excesiva en su práctica cotidiana y en las grandes solemnidades festivas, a la vez con modos y significados iguales y distintos. Esto nos permite pasar por alto muchos detalles, partiendo de algunas posiciones adquiridas[28]. Sin embargo, la dimensión tan central que llega a tener el sacrificio como lugar de una muerte ritual simétrica a una mactación mítica, una ejecución deliberada de una víctima animal que a menudo simboliza en el rito al ser humano o divino, nos permite insistir en algunas reflexiones y precisiones. Aunque sin duda la mediación simbólica del sacrificio como modalidad del comer y del reunirse es evidente en la realidad política griega, tal mediación no agota el sentido de la práctica sacrificial, esa compleja valoración de la violencia controlada que supone cualquier derramamiento de sangre.

El mito del banquete interrumpido entre hombres y dioses no *funda* el sacrificio cruento y ni siquiera la práctica de comer carne, sino más bien el nuevo modo por separado de reunirse hombres y dioses. La acción de Prometeo traza entre unos y otros una línea de separación indeleble que se recordará cada vez que se esté a la mesa y se coma carne para alimentarse. Pero no olvidemos que para alimentarse, la carne es secundaria. Para los hombres, marcados por la necesidad de la comida, el alimento primario en su plano dietético y cultural es el pan. El pan es el producto del hombre agricultor, don elaborado de Deméter, la diosa *actual* por excelencia[29].

El pan es el que hace del hombre un hombre en el pleno sentido de la palabra, como lo expresa de forma precisa un conocido versículo ritual de la poesía en hexámetros: «Hombre mortal que come la espiga de Deméter» (Hom., *Ilíada,* XIII, 322; etc.). Frente al pan, signo de una humanidad actual, cultural, pacífica, demetríaca (fue precisamente Deméter la que inventó la hogaza, una medida de pan igual para cada uno como primer modo de comer entre iguales, poniendo fin a la violencia que explotaba siempre que se comía en común), la carne crea problemas[30].

28. Para una visión actual del problema, cf. C. Grottanelli, «Uccidere, Donare, Mangiare. Problematiche attuali del sacrificio antico», en C. Grottanelli y N. Parise (eds.), *Sacrificio e società nel mondo antico,* Bari, 1988, pp. 3-53. Para una valoración más amplia en clave universal, cf. L. de Heusch, *Le sacrifice dans les religions africaines,* Paris, 1986. Cf. también W. Burkert, R. Girard y J. Z. Smith, *Violent Origins, Ritual Killing and Cultural Formation,* Stanford, 1987.

29. Cf. I. Chirassi Colombo, «I doni di Demeter. Mito e ideologia nella Grecia arcaica», en *Studi triestini di antichità in onore di L. A. Stella,* Trieste, 1975, pp. 183-213; y los términos «Cerealicoltura», «Ceres», en *Enciclopedia Virgiliana,* vol. I, Roma, 1984.

30. Deméter inaugura el primer banquete rigurosamente isónomo y vegetariano a base de tortitas de pan (Ateneo, 12c).

Así lo explica el complejo mítico-ritual de la gran fiesta del Zeus ciudadano, el Zeus Polieus, los *Dipoleia*, llamados también *Buphonia*, fiesta de la mactación del buey, que se celebraban en Atenas el 14 del mes de *skirophorion*. El texto litúrgico suponía la mactación de un buey. Se conducía al animal, ritualmente preparado, al altar de Zeus en la acróplis, donde un empleado especializado, un *bouphonos* o *boutes*, lo mataba cerca del altar, sobre el que se habían esparcido granos de cebada y trigo (Paus., I, 24, 4). Hasta aquí la descripción coincide, salvo alguna variante, con la regla sacrificial acostumbrada[31]. Pero lo que sigue en el texto de Pausanias y sobre todo el relato mítico que hace del *aition* apuntan a la finalidad concreta de una comprensión, aunque sea parcial, del estatuto sacrificial sobre la mactación ritual en la cultura griega[32].

El mito cuenta la mactación de un primer buey, que es a la vez el buey de labor, compañero del hombre agricultor y no carnívoro todavía. En ciertos aspectos es una mactación ritual, un sobrecastigo al buey que ha cometido una infracción sacrílega al comer el *pelanos*, la mies de cebada y trigo dispuesta para los dioses, y que es sacrificado según la ambivalencia del mismo término, *thyein*, que se usa tanto para la mactación ritual como para las ofrendas incruentas. En esto concuerdan las variantes del mito. Pero, en definitiva, la sangre del buey es la primera sangre que se vierte. Y debe ser *expiada*.

El relato que nos llega a través del neopitagórico Porfirio, en un tratado que recomienda la dieta vegetariana, una dieta *a la contra*, que se atribuía tradicionalmente a los movimientos marginales del orfismo y del pitagorismo, es un relato explícito en este punto. El agricultor que mató al buey debe huir, ya que no hay un tribunal que pueda juzgarle. Pero la constitución interna de la sociedad —en este caso es explícitamente la *polis*, y en concreto la *polis* por excelencia, Atenas, pues el suceso se sitúa en la época de un *primer rey* ateniense, Erecteo— tiene necesidad del agricultor, igual que necesita organizarse, distinguir, dividir, castigar e integrar. La llamada al agresor, la reconstrucción o mímesis teatral de la mactación del buey, ahora programada con otro ejemplar, la institución del oficio de matarife de bueyes, carnicero especializado o sacerdote, *boutes, boutypos*, la libertad de comer carne en común que indica la finalidad económica de la acción, la no imputación de responsabilidad a toda la comunidad mediante el proceso burlesco que condena al instrumento inanimado del hacha o la espada, no son la puesta en escena de una «comedia de la inocen-

31. Datos en Deubner, *op. cit.*, pp. 158 ss.

32. Cf. la lectura del mito-rito que propone J.-L. Durand, «Sacrificare, dividere, ripartire», en *Sacrificio e Società*, cit., pp. 193-202.

cia», sino más bien la integración, la aceptación de lo inevitable de la violencia como acto constitutivo de lo social[33].

El acto sacrificial se plantea, pues, como *phonos*, mactación, donde no es relevante que se trate de un animal o de un ser humano, aunque en este caso concreto la cualidad de compañero de labor dada al buey plantea en un contraluz el problema a menudo *mal* soslayado del sacrificio humano y, en un sentido más amplio, de la misma justificación en el plano ético de cualquier tipo de mactación. Una aporía que en Grecia se refleja en la base misma del derecho penal según el cual todo homicida debe en principio ser expulsado de la comunidad[34] mediante el acto de la *prorresis*, la interdicción, como lo fue el primero que mató al buey sacrificial en el mito de los *Buphonia*.

La libertad mítica y ritual de comer carne liberaliza así en el plano ritual el derecho de matar en sentido amplio. Un derecho que al parecer se ha reservado siempre toda sociedad humana rodeándolo de precauciones, comenzando por aquellos cazadores del paleolítico hasta los que Meuli y Burkert hacen remontar, forzando un poco las cosas, la práctica del sacrificio cruento griego.

Dejando aparte el arduo problema de la historia de los orígenes, es característico de la especificidad griega su atención explícita a la necesidad de aceptar la condición de culpa, más que de impureza, de la mactación (en definitiva es un tribunal el que al final condena al instrumento), como condición de división para fundamentar la solidaridad política. Recordemos entre otras cosas que, en el mito, el que mató al buey pide ser aceptado como ciudadano antes de volver a la patria. Por tanto, el sacrificio griego, en su aspecto específico de *thysia*, un sacrificio de comensalidad entre los hombres actuales, estructuralmente distinto del *enagismos*, una ofrenda para los otros, la colectividad de los muertos y los héroes, actúa abiertamente como un poderoso medio de integración al asegurar la unidad compacta del grupo por su complicidad en una acción concebida a la vez como necesaria e inaceptable. La paradoja del proceso al cuchillo garantiza la licitud de la mactación del animal (y en ocasiones del ser humano), y el juego de la metonimia permite matar, sacrificar, también al dios.

La *spondè*, la libación que acompaña a todo sacrificio cruento, al igual que precede a cualquier comienzo de banquete, derrama para

33. La expresión «comedia de la inocencia», usada por Durand para el rito ateniense, es la misma que utiliza K. Meuli en su célebre ensayo *Griechische Opferbräuche*, 1946; *Gesammelte Schriften*, 1975, 2, pp. 907-1021 para los rituales de no imputación atribuidos a los cazadores paleolíticos.

34. Cf. L. Gernet, «Diritto e Prediritto» (AS, III, 1948-1949), en *Antropologia della Grecia antica*, Milano, 1983, pp. 187 ss.

los dioses el vino. Pero el vino, como narra el mito y expresa por sí misma la metáfora, es sangre, y en concreto sangre de un dios, Dioniso, el señor del exceso en el *pantheon* griego, el dios que puede morir[35]. Un verso de la famosa tragedia dionisíaca de Eurípides, las *Bacantes,* aclara sin sombra de duda el valor simbólico de la acción: «El que nació dios es derramado en ofrenda a los dioses» (v. 284). La *pasión* vegetal que transforma la uva en vino traduce la mactación y muerte del dios niño, según la versión de los llamados «órficos»[36]. A su vez el mito advierte que también los hombres actuales son responsables indirectos de este deicidio al ser descendientes de los titanes y nacidos de los restos de sus cuerpos fulminados[37].

Sacrificio y banquete o simposio son, pues, para los hombres la ocasión de una práctica y una memoria continuas de un *phonos* necesario que asume ya dimensiones cósmicas, pero que también continuamente se integra y se anula en el consumo cotidiano de las metáforas. Con la inclusión de la *spondè* se cierra el círculo que define el ritualismo sacrificial griego como modelo de integración tanto en su plano individual como en el colectivo y político. Significativamente quedan fuera de él las mujeres, más allá de la línea fronteriza marcada para ellas desde los comienzos. Excluidas de la participación activa en los sacrificios y del consumo de vino en los banquetes, les queda el acceso a la vasta gama de los comportamientos rituales opuestos, simétricamente contrarios y programáticamente equívocos respecto de los módulos de la tradición, unos comportamientos contados más que puestos en acción, como el conocido *omophagion,* consumición del animal descuartizado durante la orgía de las ménades[38].

35. La *spondè,* libación de vino, indica también, mediante una interesante transferencia semántica, los actos constitutivos de los tratados internacionales que sellaban las relaciones entre las ciudades y que se solemnizaban con los sacrificios de los dioses, a los que se ponía como garantes. Señalemos, en un inciso comparativo, que el valor sacrificial especial de la *spondè* en relación con una efusión de sangre divina, aparece significativamente subrayado en el ritual hitita, donde, con ocasión de la libación, se emplea repetidamente la expresión «beber al dios». Para una información rápida, cf. O. R. Gurnay, *Some aspects of Hittite religion,* Oxford, 1977, p. 36.

36. Para una reflexión sobre el mito-rito dionisíaco como signo y función del exceso en la imaginación griega, cf. I. Chirassi Colombo, «Dionysos Bakhos e la città statica: immagini, messaggi e modelli di buon disordine», en *Atti del convegno di studi su «Dionysos. Mito e Mistero» (Comacchio, nov. 1989).*

37. A los titanes, que mataron a Dioniso niño, se les llama «origen y fuente de todos los infelices mortales» en un himno órfico *(Hymn.* XXXVIII = O. F. Kern 220). Para Olimpiodoro (siglo VI d.C.), comentador tardío de Platón, la humanidad nace de los *thrymmata,* los restos calcinados de los titanes fulminados por Zeus (en *Plat. Phaed.*, p. 68). Pero en Platón *(Cratilo,* 400b y c) es clara la alusión a una doctrina de la vida como rescate.

38. Sobre el menadismo como experiencia más bien contada que realizada, cf. las observaciones de A. Henrich, «Greek Maenadism from Olympias to Messalina»: HSCPh (1976), pp. 121-160. Pero también A.-J. Festugière, *Les mystères de Dionysos. Études de religion grecque et hellenistique,* Paris, 1972, pp.13-63; en contra, Jeanmaire, *Dioniso. Religione e cultura in Grecia,* 1951, (tr. it. Torino, 1972, p. 158n.).

Pero Dioniso mismo, el dios, puede elegir ser representado mediante la metonimia animal y convertirse en animal sacrificial, como toro, buey o cabrito[39]. La comida de carne cruda se convierte así en teofagia y el dios mismo se hace, en el juego, endocaníbal. En Quios y en Ténedos una serie ambigua de noticias presenta a Dioniso Omadio, devorador de carne cruda o *Anthroporraistes*, descuartizador de hombres, implicado en unas conocidas prácticas rituales donde lo animal, lo humano y lo divino tienden a confundirse[40]. Y donde la búsqueda de la racionalidad de la *thysia* clásica se confunde con ellas.

En cualquier caso, en los pliegues discretos del mito, la primera mujer, la ambigua Pandora, una figura que tiende a desaparecer de la gran narración, envía un mensaje discreto, alusivo e irónico. En lugar de *pharmacos,* la víctima sacrificial humana implicada en el complejo ritual catártico de los ritos de Thargelia que preveía la expulsión (mactación) de una o dos víctimas humanas para que cargaran con los males de la comunidad, Pandora elige sacrificar (el verbo sigue siendo *thyein)* una víctima distinta, la col de siete hojas, un vegetal muy conocido en la cocina y en la farmacopea antiguas[41].

Es como trazar un frente de oposición silencioso y compacto o, mejor, una oposición concreta y clara dentro del sistema sacrificial de la ciudad y, por tanto, contra su mismo modo de concebirse. Otra denuncia de las contradicciones endémicas de la concepción griega de lo sagrado. Se trata de un fragmento del poeta de versos yámbicos Hiponacte (siglo VI a.C.) en el que, más allá de las intenciones del texto, unas intenciones alusivas que se superponen de manera inextricable a la burla, propone prestar atención a toda una vasta zona de elaboración del imaginario religioso que, a través de canales distintamente identificables, revela la típica tendencia del politeísmo griego, al igual que otros muchos politeísmos maduros, a escapar de cualquier planteamiento unívoco, obligado y funcional, de los modos de vivir y pensar lo sagrado[42]. Una dimensión sagrada como imagen ineludible de su ser histórico reflejada en el espejo.

39. Como toro en Eurípides, *Bacantes,* 1017; y en el himno cultual de las mujeres del Élide; como buey, *bougenes,* en el rito del estanque de Lerna (Plut., *De Is. y Osir.*, 364 F); como cabrito, Hesych., en la voz «Eriphios».

40. *Omadios,* «comedor de carne cruda» y también como *Anthroporraistes* en Quios y Ténedos, en un complejo ritual que prevé el intercambio por sustitución analógica de una víctima humana, animal o divina (Porfirio, *Sobre la abstinencia...,* 2, 55; Ael., *N.A.*, 12, 34).

41. Datos en M. P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung*, 1906, p. 107, n. 1.

42. Hiponacte, tr. 107, Teubner, 1983. Los comentarios al pasaje son todavía provisionales.

LO SAGRADO EN LA NATURALEZA Y EN EL HOMBRE: LA PERCEPCIÓN DE LO DIVINO ENTRE LOS GRIEGOS

André Motte

Siempre con el temor de aplicar al laberíntico dominio que constituye la religión griega categorías que no le serían adecuadas, con el consiguiente riesgo de falsear el estudio desde el comienzo, el historiador se siente feliz al descubrir en ocasiones, en los propios antiguos, unos hilos conductores que le sugieren la forma de organizar su reflexión. Es así que Aristóteles, en un fragmento de su *De Philosophia*[1], explica que la idea de los dioses adviene al hombre a partir de dos tipos de fenómenos; unos conciernen al alma, como el entusiasmo y el don de la profecía; otros son relativos a los fenómenos celestes, como el curso del sol y, por la noche, el movimiento ordenado de los astros. Se diferencian así, como elementos que están en la base de la aprehensión de lo divino una experiencia interior, un retorno sobre sí mismo, por una parte, y una visión externa y una relación con el mundo, por otra. Numerosos hechos religiosos confirman, para la Grecia antigua, la pertinencia de un análisis de este tipo. Aquéllos que invoca y desarrolla el filósofo no son con certeza más que ejemplos. Tratándose de fenómenos cósmicos, sin duda no se habría negado a extender a otras manifestaciones, aparte de los cuerpos celestes, el privilegio que, conforme por otra parte a un dato esencial de su propia teología les reconocía, es decir, el haber inducido la idea de lo divino. Él mismo, en un pasaje de la *Ética a Nicómaco*[2], afirma incidentalmente que «todo lo que es por naturaleza tiene algo de divino». Es por este último y vasto campo de una intuición ampliamente compartida por donde comenzaremos nuestro trabajo, dejando por un tiempo la reflexión filosófica,

1. Fr. 12a Ross: Sextus Empiricus, *Contra Mathem.*, III, 20-23.
2. *Eth. Nic.*, VII, 1153b34: *panta gar physei echei ti theion.*

para considerar, en su fecunda diversidad, los datos concretos de la vida religiosa.

I. LO SAGRADO EN LA NATURALEZA

Poner el acento, como aquí se propone, en la componente naturalista de la religión de los griegos, no es una forma de negar la importancia de los factores sociales y políticos que han marcado su desarrollo en las épocas arcaica y clásica. El nuevo pensamiento sobre el que se edifica la organización de la ciudad integra, en efecto, esta componente; lejos de romper con ella, la depura. En sus ciudades, se ha dicho, los griegos dan a menudo la impresión de ser campesinos en el exilio. Así ocurre, particularmente, en materia religiosa, ya se trate de las divinidades que veneran, de los cultos que practican, de los mitos que recrean o, más fundamentalmente todavía, de la manera en que continúan captando lo divino en los espacios y fenómenos naturales. Que los dioses de la polis se civilicen no impide que sigan siendo seres del mundo, en relación estrecha con las fuerzas que lo animan. En lo que concierne a los sistemas más elaborados de representaciones, éstos tienden, como puede comprobarse en Hesíodo, a referir los valores nuevos en los que se basa la ciudad, la justicia, por ejemplo, a un orden a la vez divino y cósmico.

Si este naturalismo reviste formas e intensidades variables según las épocas y los ambientes, es también cierto que se manifiesta de un extremo al otro del helenismo; hundiendo sus profundas raíces en el pasado creto-micénico, sobrevive al régimen de las ciudades. Es sintomático a este respecto que sean los cultos antiguos que se mantuvieron estrechamente asociados con el simbolismo de la naturaleza, como los de Deméter y Dioniso, los que en mayor medida contribuirán a evitar la esclerosis y harán posible una renovación mística en las épocas helenística y romana. Similarmente, la concepción religiosa de la *phúsis* que sale a la luz entre los primeros filósofos de Jonia y que sistematiza, en términos más abstractos, una visión muy común se volverá a encontrar radicalizada entre los estoicos[3]. En suma, una cierta forma de naturalismo, que no excluye de ningún modo la promoción de aspiraciones espirituales, es sin duda uno de los rasgos distintivos y duraderos de la religión y el pensamiento religioso de los griegos. Inseparable de un politeísmo, que en ningún momento es rechazado, pero que puede acompañarse de la aprehensión confusa

3. Como lo muestra el reciente ensayo de M. Daraki, *Une religiosité sans Dieu. Essai sur les stoïciens d'Athènes et saint Augustin*, La Découverte, Paris, 1989.

de la unidad de lo divino[4], este naturalismo proporciona uno de los más importantes criterios que permiten al historiador diferenciar la tradición pagana de una religión como el cristianismo, centrada en la idea de la transcendencia divina en relación a la creación.

1. *El lugar sagrado*

Como ya observaba Th. Zielinski[5], «quizá el más profundo fundamento del sentimiento religioso del antiguo griego», es «la noción de la vida misteriosa de la naturaleza ambiente». No es posible no sentirse sorprendido, en efecto, ante la propensión que manifiestan los antiguos a sacralizar los espacios y los fenómenos de su entorno natural. Hacen, para calificarlos, un uso intensivo del adjetivo *hieros* que designa la idea de lo sagrado, con el matiz particular de «cargado de potencia»[6]. Innumerables son las realidades a las que se atribuye este epíteto: el cielo, los astros, la luz, el fuego celeste, el día, la noche, las nubes, los vientos y, más a menudo todavía, la tierra con todo lo que la particulariza y manifiesta su vitalidad, los cursos de agua, las fuentes, las olas del mar, las islas, las montañas, las cumbres, las cavernas y las grutas, las llanuras, las praderas, los pantanos, los lagos, las bahías, los bosques, los bosquecillos o los árboles aislados, etc. Pueden ser también elementos vegetales concretos como el trigo, el laurel, el olivo, la flor, o también animales como los pájaros, las serpientes, las cigalas, los peces, los rebaños. Todo, en la naturaleza, es susceptible en definitiva de suscitar la aprehensión de lo numinoso.

Pero es muy raro que los griegos se limiten a la expresión de una sacralidad puramente impersonal. La mayor parte de las hierofanías son para ellos teofanías: evocan la figura de un dios. Así, el cielo y la Tierra, el sol y la luna, son seres dotados de vida y de consciencia; los propios espacios terrestres y marinos están poblados de divinidades

4. Véase sobre este tema las justas observaciones de J. Rudhardt, «Comprendre la religion grecque»: *Kernos* 4 (1991), pp. 58-59.

5. *La religion dans la Grèce antique* (trad. franc. A. Fichelle), Paris, 1926, p. 12; O. Kern, *Die Religion der Griechen*, Berlin, 1963, consagra también un capítulo substancial a la importancia del medio natural, mostrando especialmente que la religión de los griegos, más que cualquier otra, es *bodenständig*; cf. también A. Motte, *Prairies et jardins de la Grèce antique. De la religion a la philosophie*, Bruxelles, 1973. Tomamos, en este capítulo, diversas observaciones del excelente estudio de A. Bonnafé, *Poésie, nature et sacré*, 2 vols., Maison de l'Orient, Lyon, 1984, 1987.

6. Como bien lo ha mostrado J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce antique*, Genève, 1958 (obra capital para comprender la religión de los griegos en la época clásica); el estudio del vocabulario de lo sagrado es retomado y ampliado en nuestra contribución «L'expression du sacré dans la religion grecque», en J. Ries (ed.) *L'expression du sacré dans les grands religions*, Centre d'histoire des religions, 3, Louvain-la-Neuve, 1986, pp. 109-256; véase también la magnífica síntesis de F. Jouan, «Les écrivains et le sacré en Grèce»: *Actes du XIIe Congrès Budé*, Belles Lettres, Paris, 1989, pp. 51-84.

menores, a menudo poco diferenciadas, como ninfas, sátiros y nereidas. El conjunto del territorio lleva de este modo una impronta divina, pero hay lugares que han recibido algo así como una consagración oficial y se han convertido en la sede titulada de seres divinos a los que el culto de los mitos ha terminado por conferir un nombre propio y una personalidad más acusada.

Es preciso dar a este hecho todo el relieve que merece. Entre los griegos, la localización de un santuario no es nunca resultado de una decisión arbitraria del hombre, sino de la voluntad divina, a la cual se somete, ya sea porque un acontecimiento significativo se haya producido en ese lugar, como el hecho de ser golpeado por el rayo, o porque un oráculo lo haya designado, si es preciso sirviéndose de un animal, o también, y éste fue un caso frecuente, porque las características naturales confieren al lugar una densidad religiosa particular. Todo el Parnaso reconoce lo sagrado (*hieroprepes*), nota el geógrafo Estrabón[7] a propósito del paisaje de Delfos, evocando las grutas y otros lugares santos de los que rebosa la región.

Para designar un santuario, los griegos de la época clásica utilizan muy a menudo este mismo adjetivo, *hieros*, neutro substantivado y precedido del artículo. Hecho significativo: la expresión no tiene nunca, en singular, más que este sentido local y concreto, signo de la aptitud particular que tenía esta palabra para designar lo sagrado y lo divino que se manifiesta en un lugar. En todas las épocas Grecia ha conocido innumerables santuarios naturales jalonando su territorio. Hecho que se olvida con frecuencia, sin duda, pues muchos no han dejado huellas[8]. Tal fue sin embargo el aspecto que revestían, en el origen, la mayor parte de los recintos consagrados a un dios, y cuando sobrevino la costumbre de edificar monumentos duraderos, se recordaba su estado primitivo y la causa de su elección. En Éfeso, por ejemplo, un mito relataba que el primer templo de Artemisa había sido construido en el lugar mismo en que se había producido la hierofanía de la diosa, en la forma de un *xoanon* que emerge del pantano[9]. En la cumbre de la Acrópolis de Atenas crecía un olivo que recordaba la disputa que tuvo lugar entre Atenea y Poseidón por la posesión del

7. Estrabón, IX, 417. En eco a este juicio de un antiguo, cf. esta observación en G. Roux, *Delphes, ses oracles et ses dieux*, Paris, 1976, p. 16: «El verdadero principio de la grandeza de Delfos fue la majestad del lugar, perfectamente acorde con el desarrollo de la devoción que debía manifestarse ahí».

8. Éste no es el caso, afortunadamente, de las grutas y las cavernas que, en ciertas regiones, han sido estudiadas de forma sistemática, encontrándose numerosos vestigios de cultos antiguos; véase, por ejemplo, P. Faure, *Fonctions des cavernes crétoises*, Paris, 1964.

9. Calímaco, *Himno a Artemisa*, 237 ss.; Pausanias, III, 16, 11.

Ática. En Delos, no lejos del templo de Apolo y de un lago sagrado, se veneraba la palmera que había albergado el nacimiento del dios[10].

Estas reflexiones ponen de manifiesto que en el espíritu de los griegos, no es la presencia del templo lo que determina el carácter sagrado del lugar; se lo edifica, más bien, para servir de habitación (*naos*) al dios que ha manifestado su presencia en ese lugar. Los santuarios construidos, proporcionalmente poco numerosos —muchos espacios consagrados al culto son sencillamente un simple altar al aire libre—, jamás han eclipsado la atracción de los lugares sagrados naturales y se constata que, en las ciudades, los templos están acompañados de un decorado vegetal, incluso rodeados de verdaderos jardines en plantaciones ordenadas. Éste era el caso, en particular, del templo que todavía puede admirarse en el ágora de Atenas, el *Hephaisteion*, más conocido actualmente con el nombre de *Théseion*[11].

Los griegos se han transmitido de edad en edad una visión esquemática y como *a priori* del *hieron* natural. Puede no implicar más que una realidad única, como un árbol o una gruta, pero la presencia de varios elementos acrecienta a menudo su carácter numinoso. Los poetas, portavoces privilegiados de las comunidades, han sido a menudo intérpretes, con matices variados, de los sentimientos que puede experimentar un griego en presencia de un lugar sagrado. Tomaremos un ejemplo perteneciente a la edad clásica. En el *Edipo en Colonos*, Sófocles muestra a Antígona guiando a su padre ciego por el camino de Atenas. Llegan al bosquecillo de Colonos consagrado a las hijas de Tierra y de Sombra, las euménides, y, apenas se han aproximado, la joven extranjera reconoce en los laureles, en los olivos, en la viña, en el canto de los ruiseñores, el carácter sagrado del lugar (14-18). Ella quiere hacer un alto para que su padre pueda descansar ahí, pero el coro les invita a la prudencia:

> Vas demasiado lejos, no te adentres en el silencio del bosque herboso, hasta el lugar en el que la crátera llena de agua se mezcla con la miel de las libaciones[12].

Es en este bosque sagrado de Colonos, tierra natal del poeta, donde Edipo va a desaparecer misteriosamente y donde se veneraba su tumba.

Esta escena ilustra bien los sentimientos, a menudo ambiguos, que puede suscitar la aproximación a un lugar sagrado: un movimiento

10. *Himno homérico a Apolo*, 117-118, y nuestro comentario en *Prairies et jardins...*, cit., pp. 171-191.
11. Véase D. B. Thompson, «Garden of Hephaistos»: *Hesperia* 6 (1937), pp. 396-425.
12. Sófocles, *Edipo en Colonos*, 155-160; cf. 36 y 54.

impulsivo, una atracción que a veces encuentra su culminación en un deslumbramiento (*thauma*), pero también un sentimiento de respeto, de temor, incluso de espanto religioso (*thambos*)[13].

2. *Figuras divinas*

El examen de las realidades religiosas no puede limitarse, como se ha hecho hasta ahora, al nivel de las generalidades. No es un concepto universal de la naturaleza lo que preside las experiencias concretas y es una visión muy diversificada lo que éstas inicialmente sugieren. Esta diferenciación está en función, sobre todo, del relieve geográfico, de los medios de vida a él adaptados, de las actividades diversas a las que se dedican sus habitantes: caza, pesca, navegación, ganadería, agricultura, ocupaciones propiamente urbanas, etc. Por ahí se explica en parte la multiplicidad de divinidades que frecuenta el paisaje griego, y la pluralidad también de sus cultos y mitos. Como consecuencia, muchos de estos elementos coexisten en una región y una época determinadas y se relacionan entre sí para formar una red compleja de representaciones.

Los propios griegos no han dejado de señalar ciertas afinidades que asocian sus divinidades a lugares particulares. Según Dionisio de Halicarnaso, los montes y los valles son para Pan, los prados y los lugares floridos para las ninfas, las riberas y las islas para las divinidades marinas, y «todos los demás lugares —añade— corresponden a dioses y genios, según lo que es propio a cada uno»[14]. La afirmación peca seguramente de un exceso de generalización, pero hay casos en los que se verifica. Pan es un dios pastor que frecuenta las regiones montañosas y habita las grutas, pero que también recorre los campos; demonio itifálico, favorece la unión sexual de los animales y se une furtivamente a las ninfas, cuyos coros dirige, por la noche, tras sus correrías primaverales:

> De un lado a otro del coro, colocándose luego en su centro, el dios dirige sus pasos veloces, con la espalda cubierta por una piel de lince; su corazón se deleita con cantos armoniosos en una pradera mullida donde, íntimamente mezclados con la hierba, florecen los crocus y los aromáticos jacintos[15].

13. Cf., por ejemplo, Homero, *Odisea*, VI, 162-168 (Ulises ante la palmera de Delos), *Himno homérico a Deméter*, 1-38 (reacción de Coré en presencia del narciso); Platón, *Fedro*, 230b-c y 238d (elogio de Sócrates de un santuario consagrado a Pan y a las ninfas).
14. *Antigüedades romanas*, I, 38, 1.
15. *Himno homérico a Pan*, 22-26; para sus uniones furtivas, véase: Eurípides, *Elena*, 190.

Ajeno a la ciudad, este caprípedo con cuernos no por ello ha dejado de ser honrado por los atenienses en un santuario rupestre situado en el centro mismo de la ciudad, en la ladera de la acrópolis, en reconocimiento a su participación en la victoria de Maratón. Muchas otras ciudades lo veneraban, a veces como a la propia Olimpia, incluso dentro del Pritaneo[16].

Puede advertirse el mismo tipo de contradicción, y también de interferencia, entre dos medios de vida religiosa en el caso de Dioniso. Sus *santas orgías* le conducen a las montañas invernales y a los valles deshabitados, haciendo de él un adversario declarado del orden de la *polis* e incluso de toda forma de civilización. Con sus danzas desenfrenadas y su ritual sacrificial de omofagia, que significa un retorno a los principios de la vida, como son la sangre, la savia, el esperma, invita a sus fieles a un éxtasis paradisíaco[17].

Ahora bien, es otro Dioniso, mucho más moderado, el que acogen las ciudades. Por seguir con el caso de Atenas, vemos cómo en esta ciudad se honra al dios en varias fiestas importantes. En una de ellas, las grandes dionisíacas, se celebraban los famosos concursos de tragedias y comedias que tenían por marco su teatro-santuario, y allí fue donde los atenienses aplaudieron esa pieza políticamente subversiva que son las *Bacantes* de Eurípides. Sorprendente refinamiento de una cultura capaz de vibrar con un cuestionamiento radical de sus propios fundamentos por la figura de un dios que ella misma veneraba. Un dios que manifestaba, por otra parte, con ocasión de la fiesta primaveral de las Antesterias, una notable integración en la ciudad al mismo tiempo que un curioso arcaísmo. El primer día de este *triduum*, cuyo nombre evoca una fiesta de las flores, se degustaba el vino nuevo y se ofrecían las primicias a Dioniso. Al día siguiente por la mañana, un cortejo conducía al dios, montado en un carro, a su antiquísimo santuario situado, según se decía, «en los pantanos», cuyas puertas se abrían excepcionalmente; ese mismo día, en un local llamado *Boukoleion*, «establo de bueyes» —lugar que evoca al dios-toro— se simulaba un matrimonio sagrado entre Dioniso y la mujer del arconte-rey, la *reina* de la ciudad. El tercer día estaba reservado a los difuntos, que se suponía hacían irrupción entre los vivos; se preparaba para la circunstancia una *panspermia*, especie de papilla hecha de diversos granos, y se la paseaba en las marmitas a través de la ciudad; por la tarde, se despedía a las almas de los muertos con una fórmula que

16. Pausanias, VIII, V, 15, 8; para el santuario de la Acrópolis, Eurípides, *Ion*, 887 ss.

17. Rasgos todos evocados por Eurípides de forma muy sugestiva en sus *Bacantes*; véase nuestro comentario en *L'expression du sacré*..., cit., pp. 204-223.

recordaba el nombre mismo de la fiesta: «Fuera Keres, las antesterias han terminado».

Este antiguo festival de renovación vernal consagraba, pues, a Dioniso como dios de la fertilidad y la fecundidad, y como genio infernal, también, mostrándolo al lado de un Hermes psicopompo. El centro de gravedad era un viejo santuario, situado en una zona pantanosa, entendida como lugar de comunicación entre muertos y vivos, como matriz ctónica en la que fermentaban los gérmenes de la renovación periódica. La componente nupcial sellaba además las bodas del dios con toda la ciudad, a la que debería fecundar[18].

No hay relación en el mundo que sea neutra, no existe una *naturaleza pura* que sea simplemente un registro de datos objetivos. Entre los antiguos, un simbolismo complejo preside continuamente la comprensión del medio natural. Ese medio natural es rico por lo fecundo de su imaginario y de las realidades vividas, rico también en antiguos esquemas heredados, cuyo simbolismo, que fundamenta las ciudades, no proporciona todas las claves. El sentido de tales símbolos nunca es, por otra parte, enteramente recuperable ni objetivable.

Lo ideal sería que pudiéramos pasar revista a todos los grandes dioses del panteón, analizando sus epiclesis, sus lugares familiares, sus atributos vegetales y animales, sus cultos y sus mitos, los elementos que los asocian a la vida de la naturaleza y que, en este dominio, los acercan o los diferencian unos de otros. No es posible llevar a cabo aquí esa tarea. Se vería de inmediato, por otra parte, que no hay divinidad canónica cuya personalidad fuese en todas partes idéntica. Las particularidades locales son numerosas y los rasgos comunes no son, ni mucho menos, en todas partes evidentes. Cada ciudad posee su propio panteón, y un dios que ejerce una determinada función en una ciudad puede verse desposeído de ella en otra, en beneficio de un congénere. Sin embargo, tratándose en particular de la concordancia con ciertos elementos del medio natural, la comparación de los testimonios hace aparecer a menudo, a falta de constantes, tendencias y orientaciones muy significativas. Dioniso y Pan eran, desde este punto de vista, ejemplos fáciles; el campo y la montaña son sus lugares de residencia habitual y su adopción por ciertas ciudades no los despoja en modo alguno de sus antiguos hábitos. Tienen además en común —volveremos sobre ello— la capacidad de sumir a los hombres en una especie de locura. No es, pues, sorprendente encontrar, al final

18. Sobre todo este ritual ateniense, véanse los muy clarificadores comentarios de H. Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, 1951, pp. 48-56; para el simbolismo matricial, véase A. Motte, *Prairies et jardins...*, cit., pp. 246 s. y *passim*.

de la época clásica, al dios pastor formando parte del cortejo del dios de la viña. Sin embargo, cada uno de ellos conserva sus particularidades, presentando por otra parte el segundo una personalidad mucho más inaprensible[19].

El caso de Zeus es más complejo, pero nadie ignora sus afinidades con el cielo, el rayo, las nubes, la lluvia fecunda; se le venera en las cumbres, lugar simbólico de encuentro entre el Cielo y la Tierra. Homero recuerda este significado cósmico del matrimonio sagrado cuando describe en estos términos la unión de Zeus y de Hera en la cumbre del Ida troyano:

> El hijo de Cronos toma a su mujer entre sus brazos. Y bajo ellos, la *tierra divina* hace nacer una fresca pradera, lotos frescos, azafranes y jacintos, tapiz denso y suave, cuyo espesor los protege del suelo. Sobre él se tienden envueltos por una *hermosa nube dorada*, de la que se desprenden brillantes perlas de rocío[20].

Se conoce la predilección de este otro hijo de Cronos, Poseidón, por el mundo marino y la instalación frecuente de sus santuarios en los puertos o sobre los promontorios, como el del cabo Sunion que puede admirarse todavía. Es, sin embargo, la tradición olímpica la que le ha encerrado en ese dominio, pues la etimología de su nombre, ciertos epítetos y algunos mitos y cultos testimonian que también él fue antiguamente «esposo de la Tierra»; era un dios de las fuentes y de las aguas dulces, promotor de la vegetación y asociado con frecuencia al caballo o al toro[21].

Para cerrar este breve repaso de algunas grandes figuras masculinas, digamos todavía unas palabras sobre Apolo, hermoso ejemplo de un dios que en el curso de los tiempos se ha humanizado y civilizado en gran medida, pues los relatos más antiguos nos lo muestran feroz y violento, capaz de hacer temblar a los propios dioses. Entre las numerosas facetas que presenta su personalidad, hay al menos dos que, desde el punto de vista que aquí adoptamos, merecen ser tratadas. Su epíteto, Foibos, lo asocia a la luz y, antes incluso de ser tardíamente identificado con Helios, la referencia al sol surge a veces en las evocaciones antiguas de sus epifanías. He aquí cómo lo describe un viejo himno en su aparición a unos marinos de los que hará sus sacerdotes en Delfos:

19. En la abundante literatura dedicada en los últimos tiempos a Dioniso, queremos subrayar la obra de M. Detienne, *Dionysos à ciel ouvert*, Hachette, Paris, 1985.

20. *Ilíada*, 14, 346-359; sobre este episodio y sobre el tema de la hierogamia, muy a menudo asociada a un decorado vegetal, véase A. Motte, *Prairies et jardins...*, cit., pp. 198-232.

21. Véase L. Séchan y P. Lévêque, *Les grandes divinités de la Grèce*, Paris, 1966, pp. 103-107.

> Allí, Apolo, el Señor arquero, surgió del navío, con la apariencia de un astro que luce en pleno día; brotaban de su persona innumerables llamas, cuyo resplandor llegaba hasta el cielo[22].

El otro rasgo que queremos subrayar, y que tal vez no carece de relación con el precedente —el tema de los rebaños del sol es bien conocido—, hace de Apolo un dios pastor, protector de los rebaños y los pastores, pero interesándose además por la eclosión de la vegetación y por las cosechas, como lo muestran especialmente diversas fiestas atenienses en las que desemepeña un importante papel[23]. Estos orígenes pastorales explican, sin duda, también su encuentro con las musas, divinidades campestres, y el patronazgo que éstas ejercen sobre la inspiración poética y las artes musicales[24].

Los lazos que unen a ciertas divinidades femeninas del panteón griego con la vida de la naturaleza, bajo múltiples formas, son más frecuentes, más persistentes, más esenciales también que en lo que se refiere a la mayor parte de los dioses. Se podría enumerar aquí una larga relación[25], pero para mantenernos en unos límites razonables nos limitaremos a tres de ellas, Artemisa, Deméter y Tierra.

Artemisa, la hermana de Apolo, lleva también arco y no tiene nada que envidiar a su hermano en cuanto a su carácter primitivamente feroz. Pero, mucho más fundamentalmente que él, está asociada a la imagen de una naturaleza salvaje, animal y vegetal, cuyo carácter, como virgen indómita, ella misma refleja.

Sin duda es justo lo contrario lo que habría que decir si se adoptara el punto de vista de la mentalidad religiosa de los antiguos, pues es la divinidad la que impone a los seres y a las cosas la dinámica que le es propia, una dinámica bien ambigua en este caso, pues Artemisa mata con la misma determinación con que protege la vida. Un número considerable de santuarios le están dedicados en lugares bajos y húmedos, en la proximidad de charcas o lagos o junto a la orilla del mar; fue en torno a un santuario de este tipo como se desarrolló la ciudad de Esparta, en la que la diosa continuará desempeñando un importan-

22. *Himno homérico a Apolo*, 440-443.

23. Véase L. Séchan y P. Lévêque, *op. cit.*, pp. 204-206.

24. Sobre los orígenes pastorales de la poesía, véase J. Duchemin, *La houlette et la lyre*, Paris, 1960.

25. Habría mucho que decir, por ejemplo, de la diosa Hera, particularmente a propósito de sus importantes santuarios de Argos, de Samos y de la desembocadura del Sele, en Italia, donde aparece bajo las rasgos de una Gran Madre, soberana de la naturaleza fértil y fecunda. Afrodita proporcionaría también un amplio repertorio de hechos, pero se vería que la imagen de la naturaleza que reflejan sus dominios favoritos —jardines, bosquecillos, prados floridos— es la imagen del deseo, de la seducción y del amor sexual. Para estas divinidades, véase A. Motte, *Prairies et jardins...*, cit., pp. 104-114 y 121-146. Habría que considerar también los mitos y los cultos de Atenea, Cibeles, Dione, Hécate, Eilithya, Leto, Rea, Sémele y numerosas divinidades menores.

te papel. Su soberanía se ejerce también en el mundo humano, particularmente entre las mujeres y los jóvenes: preside especialmente el nacimiento, los ritos de paso para adolescentes y las ceremonias que preparan para el matrimonio, todas ellas funciones sociales que confirman en definitiva la imagen del flujo y de la fuente, de un más allá de la ciudad que ella misma parece vehicular.

Artemisa, como Dioniso, ha encontrado en Eurípides uno de sus poetas más geniales. El *Hipólito* esboza un retrato de la diosa muy idealizado en cuanto a la piedad que inspira pero lleno de sugerentes reminiscencias en cuanto al simbolismo que despliega. Lleno de desprecio por Afrodita y las mujeres, el joven héroe se ha consagrado en cuerpo y alma a un homenaje exclusivo al servicio de la diosa virgen. El ideal de pureza que le anima se alimenta del contacto con una naturaleza intacta en la que presiente su presencia. Inspirándose en realidades locales —el culto a una Artemisa *del pantano* en Trezene—, el poeta evoca en diversas ocasiones los verdes prados en los que Hipólito degusta las alegrías de la caza y la ofrenda piadosa a su divina protectora. El comienzo de la obra nos lo muestra acompañando este gesto con una ferviente oración:

> A ti, señora, te traigo esta corona que he trenzado con esmero. Procede de una pradera inmaculada donde el pastor no osa apacentar su rebaño y por la que jamás ha pasado el hierro. Esta pradera inmaculada la recorre la abeja en primavera y Pudor la mantiene con el rocío de las aguas vivas para aquellos que, aun sin conocimientos, tienen como patrimonio natural una virtud extendida a todas las cosas; a ellos coresponde hacer la recolección; ningún derecho tienen los malvados. Así pues, querida señora, acepta esta diadema que para tu cabellera te ofrece una mano piadosa. Pues, yo solo entre los mortales, tengo el privilegio de vivir a tu lado y conversar contigo; aunque no veo tu rostro, escucho tu voz. Concédeme que pueda pasar el último hito del mismo modo que comencé mi vida[26].

El sentimiento religioso de la naturaleza, tan característico del alma antigua, encuentra en estos versos una de sus expresiones más sublimes, no sólo en razón de la efusión mística que transporta al héroe, sino porque con ayuda de toques simples y familiares, el poeta consigue recrear la imagen arquetípica de una naturaleza impregnada de divina feminidad y que desborda una fecundidad completamente espiritual.

26. Eurípides, *Hipólito*, 73-87. Para este pasaje y para todo el párrafo consagrado a Artemisa, véase nuestra obra *Prairies et jardins...*, cit., pp. 93-104, donde se encontrará todo el aparato justificativo; véase también I. Chirassi Colombo, *Miti e culti arcaici di Artemis nel Peloponneso e Grecia centrale*, Trieste, 1964.

Esta obra literaria esboza un ideal religioso de castidad que de hecho los griegos no han compartido jamás y no son tampoco los cultos a Artemisa los que, en aquella época, pudieron inspirar al poeta este impulso místico de unión con la divinidad que atribuye a sus héroes. Pero este impulso es familiar al orfismo y a la iniciación eleusina. Esto es lo que nos lleva a referirnos a Deméter, menos sin embargo para hablar de estos misterios —que serán objeto de un capítulo posterior— que de otros cultos que la asocian muy estrechamente al ciclo de la vegetación, a ejemplo de Dioniso, pero más especialmente esta vez a los trabajos agrícolas. Si los griegos no comían nunca carne animal que no hubiera sido previamente objeto de un sacrificio, de modo semejante rodeaban el trabajo de la tierra de mil precauciones religiosas. Todas las fases de la agricultura estaban marcadas por fiestas y por la realización de ciertos rituales característicos, a menudo heredados del fondo de los tiempos, como los de las *Thesmoforias*. Esta fiesta de la siembra de otoño, muy difundida en el mundo antiguo, estaba estrictamente reservada a las mujeres, en razón sin duda, como sugieren L. Séchan y P. Lévêque[27] «de una analogía entre la fecundidad del seno materno y la de la tierra productora, fecundidad que, por esa misma razón, podía ser más fácilmente propiciada por las mujeres». Este registro simbólico que es concretado en el rito por la manipulación de objetos que representan el sexo femenino y, en el mito, por la representación de hierogamias realizadas en el mismo suelo —la Deméter cretense se había unido a Jasón sobre una tierra tres veces labrada[28]— es un dato fundamental para comprender el sentido de las imágenes y los gestos religiosos con que los antiguos rodeaban el trabajo de fructificación de la tierra; incluso fuera del contexto agrícola, no dejaron de asociar fertilidad y fecundidad y de representarse el crecimiento vegetal según el modelo de la generación animal. Es con un día de festejos alimentarios llamado «bello nacimiento» (*kallingeneia*) como terminaban las *Thesmoforias* atenienses, después de que las mujeres habían practicado, en los días precedentes, ritos de fertilidad en grietas del suelo y tras haber realizado un ayuno sobre alfombras de flores de virtudes purificadoras.

Nacimiento, matrimonio y muerte son las secuencias obligadas del escenario ritual y mítico de la agricultura que patroniza Deméter y que encarna ejemplarmente el destino de su hija querida, Coré-Perséfone. El relato de su secuestro por Hades, señor de los muertos, se cuenta entre los mitos más difundidos del mundo antiguo, y numerosas regio-

27. *Op. cit.*, p. 142.
28. Hesíodo, *Teogonía*, 969-671; Homero, *Odisea*, V, 125-127.

nes reivindican el privilegio de haber sido el teatro de este drama de la separación y el descenso de Coré al reino húmedo y tenebroso de los infiernos y de su renacimiento primaveral. La topografía sagrada que se unía a este mito era la de un campo florido, donde la joven divina se entregaba a la recolección, mientras su cruel raptor surgía de un abismo[29]. Así se presentaba especialmente el paisaje de la ciudad de Eleusis, gratificada por Deméter con un ritual iniciático secreto por el cual garantizaba a los hombres esperanzas escatológicas nuevas.

Por los lazos íntimos que le unían a su hija, por sus dones nutricios, por su nombre mismo, Deméter se presentaba a los griegos bajo el signo de la maternidad benevolente; de todas las divinidades del panteón, ella es la que mejor encarna la figura de una *tierra-madre* que, rigiendo la vida de la naturaleza y el destino de los hombres, controlaba el ciclo de todo lo que nace, crece y muere. Los antiguos tenían, pues, conciencia de las estrechas afinidades que unen a Deméter y Gea. Contaban con numerosos epítetos comunes y compartían incluso santuarios; Eurípides dice de la primera: «Ella es la tierra, sea cual sea el nombre con que se la designe»[30].

En cuanto al culto, no parece que la diosa Gea haya jugado todavía un papel muy importante en la época clásica, eclipsada como había estado por otras figuras divinas más claramente antropomórficas. Pero en tiempos remotos, la situación era distinta, particularmente en las comunidades campesinas, como bien ha demostrado Louis Gernet[31]. En el plano de las representaciones, se constata, por otra parte, que una idea religiosa de la Tierra no ha dejado de ocupar un lugar central, condicionando numerosas representaciones de lo divino: «una forma única bajo varios nombres», como dice Esquilo[32] al hablar de Temis y de Gaia. Y Plutarco señalará que el nombre de la Tierra es caro a todos los griegos, según la tradición recibida de los antepasados[33].

Es conocido el papel primordial que concede a la Tierra el pensamiento teogónico y cosmogónico de Hesíodo: la Tierra es el primer ser que se manifiesta en el vacío inicial (Chaos). Engendra el cielo, que a su vez la cubrirá por entero, y su fecundidad será extraordinaria, monstruosa a veces; ofrece a todos los vivientes un apoyo seguro. Pero la construcción genealógica establece también relaciones que demuestran que la Tierra es fuente de valores esenciales: unida a Zeus,

29. Véase A. Motte, *Prairies et jardins...*, cit., pp. 114-121. Se advertirá la dualidad del símbolo ligado a Deméter, el del campo trabajado y el —pre-agrícola— de la pradera «de antes de la hoz».

30. *Bacantes*, 276; cf. *Fenicias*, 685.

31. «Le plus ancien fonds religieux», en *Le génie grec dans la religion*, Paris, 1932, pp. 46-72; véase también A. Dieterich, *Mutter Erde*, Leipzig-Berlin, 1925.

32. *Prometeo*, 209-210.

33. *Moralia*, 935b.

su hija Temis engendra tres hijas, cuyos nombres anuncian su poder: Disciplina (*Eunomia*), Justicia (*Dike*) y Paz (*Eirene*), mientras que, uniéndose al mismo dios, otra hija, Mnemosyné, engendra a las musas que son las inspiradoras de los poetas. En los dos casos, la genealogía es algo muy distinto a una especulación, y refleja una intuición muy ampliamente difundida. Se puede leer en uno de los primeros tratados de economía que la tierra, «siendo una divinidad, enseña también la justicia a aquellos que son capaces de recibir su enseñanza»[34]. En cuanto al poder profético, no hay más que recordar el papel de *protomantis* que la tradición reconocía a la Tierra en el oráculo más célebre, el de Delfos, y su asociación con el *omphalos*. Esta interesante evocación de Píndaro muestra hasta qué punto la antigua figura de la Tierra continuaba frecuentando la memoria del poeta y contribuía a unificar su sugestiva visión de la fiesta délfica:

> Obedeciendo a la llamada de mi corazón, como un niño que corre junto a su madre querida, desciendo hacia el bosque de Apolo, ese bosque en el que florecen coronas y festines, donde a menudo las vírgenes délficas, junto al sombrío ombligo de la tierra, cantan al hijo de Leto, golpeando el suelo con sus ágiles pies [...]; mi lengua desea con ansia que se derrame la flor dulce de la miel, mientras desciendo hacia la arena, en honor de Loxias, a la fiesta en la que los dioses son nuestros huéspedes[35].

Ponemos en guardia desde el principio contra el peligro que habría en utilizar un concepto universal de naturaleza para dar cuenta de la experiencia religiosa de los griegos. Lo poco que hasta aquí hemos mostrado basta de hecho para confirmar el aspecto caleidoscópico de su visión de las realidades naturales. Pero se presienten, al menos, más allá de la diversidad, ciertas convergencias, empezando por el sentimiento de una omnipresencia de lo divino. Deteniéndonos más en algunas grandes figuras, quizás no hemos dejado percibir con suficiente claridad esta especie de pulular demoníaco que el griego percibe en su medio natural, incluido también el espacio ciudadano. Todo puede ser signo de una presencia invisible; ciertas substancias elementales, como las aguas corrientes, los fuegos del cielo, los vientos, ciertos ruidos como el trueno, pero también el canto de los pájaros, el zumbido de las abejas, el ruido de las cigarras, y, en cuanto a los vegetales, todos los fenómenos de crecimiento son particularmente aptos para suscitar este presentimiento. La percepción de una naturaleza un tanto mágica, que

34. Jenofonte, *Económicas*, V, 12; cf. Aristóteles, *Econ.*, 1343.
35. Píndaro, *Peanes*, 6, 11-18.

encanta y hechiza, se concreta en antiguas nociones como la de *ganos*, «que asocia la idea de eficacia divina a la de claridad chispeante y humedad vivificante»[36] y se expresa míticamente en los temas de la metamorfosis y el rapto, a menudo asociado al motivo de la recolección.

Las fiestas estacionales, muchas de las cuales, en el origen, se celebraban en pleno campo, en los lugares más valorados por la imaginación mítica[37], han contribuido en gran medida a crear el sentimiento de una vida unánime que une a dioses, hombres y animales[38]. Se ha visto también cómo un modelo biológico contribuye a unificar la representación de los fenómenos de crecimiento y decadencia que afectan a los seres y a las cosas. La naturaleza es percibida como un hogar de vida, animado por una multitud de fuerzas y de ritmos.

Reunidos en el Olimpo, signo de la unidad que los engloba y también de la distancia que los separa de los hombres, los grandes dioses no dejan de ser por ello seres del mundo y actúan constantemente en su seno. Aunque sean inmortales, han nacido de la tierra y así se los representa. Su acción está en función de los espacios y de los privilegios que se han repartido bajo el arbitraje de Zeus. Esta visión procede seguramente de una concepción ya elaborada míticamente, pero que las realidades cultuales no parecen desmentir: en una ciudad, incluso aun cuando las interferencias sean frecuentes, cada divinidad asume funciones particulares que a menudo vienen designadas por sus epiclesis. Sin embargo, la religión griega continúa venerando, en varios lugares, las figuras divinas más englobantes y que, sólidamente vinculadas a una comarca particular, tienden a identificarse con las diversas formas de vida que allí se manifiestan. Tal sucede, por ejemplo, con Artemisa de Éfeso, en su dominio pantanoso, donde sucedió a una gran diosa. Los griegos manifiestan a veces como una cierta nostalgia por este género de divinidades. Significativa es a este respecto la aparición, desde el final de la época arcaica, del culto de la Gran Madre, identificada a menudo con Rea o Cibeles. Píndaro la veneraba y el poeta cómico Alexis pone en boca de uno de sus personajes las siguientes palabras: «Para aquéllos que conocen bien las realidades divinas, nada hay más grande que la Madre»[39].

36. H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, Lille, 1939, p. 436.

37. Véase el bello estudio de L. Gernet, «Frairies antiques»: *Revue d'Études Grecques* 41 (1928), pp. 313-359 (retomado en *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968, pp. 21-61); también A. Motte, «Le symbolisme des repas sacrés», en J. Ries (ed.), *Le symbolisme dans les grandes religions*, Louvain-la-Neuve, 1985, pp. 157-171.

38. Su importancia es grande en la religión griega, como lo demuestra L. Bodson, *Hiera Zôia. Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne*, Bruxelles, 1978.

39. Fr. 267, 2-3 Edmonds; sobre las formas del origen de este culto, véase E. Will, «Aspects du culte et de la légende de la Grande Mère», en *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, Paris, 1960, pp. 95-111.

Se ha visto cómo los cultos y los mitos de Deméter y su hija, dos diosas que reúnen lo que sin ellas permanecería separado, el Olimpo y el Hades, asocian estrechamente el destino de los hombres al de la naturaleza cíclica en lo que ésta tiene de más universal para un griego, su capacidad completamente divina de alumbrar la vida, alimentarla y recogerla al llegar a su fin. Es quizá con esta figura de una Tierra-Madre y, más en general, con la de la Tierra (*Gea* o *Gaia*), como los griegos han aprehendido concretamente, y confusamente también, el mundo en cuanto totalidad de formas divinas que expresan su inagotable vitalidad y fundamentan su armoniosa belleza. La noción religiosa de Tierra sería así como el prototipo de la noción universal de *phúsis* que los pensadores van a elaborar. Vale la pena citar aquí en su totalidad un hermoso y arcaico himno a Gea que testimonia no solamente un apego filial, sino también una capacidad notable para abrazar en un mismo núcleo simbólico y para referir a un único principio el conjunto de las realidades cósmicas y de los valores a los que el hombre aspira:

> Cantaré a la Tierra, madre universal de sólidos cimientos, abuela venerable que alimenta sobre el suelo todo lo que existe; todos los seres que caminan por el suelo divino, todos aquellos que nadan en el mar y todos los que vuelan, se alimentan de tu riqueza. Gracias a ti, los hombres tienen hijos hermosos y magníficas cosechas, ¡oh, Soberana! Es a ti a quien corresponde dar la vida a los mortales, como también volverla a tomar. ¡Feliz aquel a quien honras con tu benevolencia! Ése posee todo en abundancia. A él, los campos le dan abundantes cosechas; en los prados, sus rebaños prosperan y su casa se llena de riquezas. Gobiernan con leyes justas una ciudad donde las mujeres son bellas; la fortuna, así como la opulencia, sigue sus pasos. Sus hijos brillan con gozosa y vigorosa juventud; sus hijas, rebosantes de alegría, juegan y danzan entre las lozanas flores de los prados: ésa es la suerte de aquellos a los que honras, ¡diosa augusta, divinidad generosa!
>
> ¡Salvación, Madre de los dioses, esposa del Cielo estrellado! ¡Dígnate concederme en tu benevolencia, a cambio de mis cantos, una vida que plazca a mi corazón! Yo, por mi parte, pensaré en ti en los otros cantos[40].

3. *La noción de* phúsis

Con la misma imagen de una suprema felicidad —un grupo de muchachas jóvenes bailando en una pradera— se abre el *Himno homérico a Deméter*, en el que se cuenta la dramática aventura de Coré. Ésta jugaba con sus compañeras en una pradera florida, al borde del océa-

40. *Himno homérico a Gea.*

no, en donde estaban recogiendo flores, cuando de repente la tierra hizo crecer (*phucin*) bajo sus ojos un narciso perfumado de brillo maravilloso (*ganos, thauma*). El universo entero, Cielo, Tierra, Mar, inmortales y mortales, es invitado por el poeta al espectáculo. Presa de un terror sagrado (*thambos*), la joven extiende sus manos para cogerlo, pero en ese momento el suelo se abre para dejar paso a aquel que viene a raptarla...

Un lugar y un acontecimiento verdaderamente cósmicos; la Tierra entrega su doble secreto: la fuente en donde crece el narciso extrañamente fecundo —¡un tallo de cien cabezas!— es la misma de la que surge el Señor de los muertos. Se nos dice también a continuación que, en el Hades, Coré «reinará sobre todos los seres que viven y se mueven»[41].

Es en la evocación de una escena en muchos aspectos comparable, pero esta vez en un contexto mágico, donde encontramos el más antiguo empleo del substantivo *phúsis* relacionado con el verbo *phuein* al que acabamos de aludir. Ulises está en el país de la maga Circe, hija del sol que reside en un valle sagrado en el que abunda la hierba. Cuando Ulises va camino de liberar a sus compañeros, a los que la diosa ha metamorfoseado, ve aparecer, no lejos de la morada de ésta, a un Hermes juvenil que le propone un antídoto. El dios arranca entonces de la tierra una hierba que entrega al héroe. El texto añade: «Y él me mostró la *phúsis*». Su raíz era negra, prosigue Homero, y su flor blanca como la leche. Los dioses la llaman *molu*; es difícil de arrancar para los mortales, pero los dioses todo lo pueden[42].

Lo que aquí evoca la palabra *phúsis* es la idea de una fuerza y una substancia capaces de hacer crecer la flor, desde su raíz hasta su florecimiento. Se perciben los efectos de esta realidad misteriosa, pero esa realidad en sí se mantiene de ordinario oculta a los hombres; debe convertirse en objeto de una especie de revelación por parte de un dios.

El primer filósofo en hablar de *phúsis* es Heráclito, y es para decir: «a la *phúsis* le gusta ocultarse»[43]. Desgraciadamente, no hemos conservado textos que aludan a este término entre los primeros filósofos de Jonia, aquéllos a los que la tradición llamará sin embargo *phusikoi* o *phusiologoi*. Gracias a testimonios a ellos referidos y que atañen también a las generaciones de *físicos* que les han seguido, es posible mostrar cómo su concepción religiosa de la naturaleza prolonga, sistematizándola en un lenguaje más abstracto, la herencia mitopoética que acabamos de esbozar.

41. *Ibid.*, 365.
42. Homero, *Odisea*, X, 303.
43. Fr. 123 Diels-Kranz.

Hablando de estos filósofos, Platón indica: «lo que ellos entienden por *phúsis* es la generación relativa a los primeros seres[44]; recensando por su parte los sentidos que adopta la palabra entre sus predecesores, Aristóteles añade una pretensión interesante distinguiendo dos de dichos sentidos: por una parte, «la generación de los seres que crecen», por otra, «el elemento primero e inmanente de donde procede el crecimiento de lo que crece»[45]. Se constata aquí que la noción de *phúsis* —y es con este sentido con el que había aparecido ya en los poetas— es esencialmente un principio dinámico, contemplado ora como substancia, ora como movimiento de crecimiento. Precisamente los primeros jonios, en su búsqueda de la realidad primordial constitutiva de todas las cosas, confunden todavía ambos aspectos, como en el pensamiento mitopoético. El principio —pensemos en la tierra— designa a la vez la *materia* prima, la reserva inicial de donde nacen todos los seres, y también el movimiento de crecimiento que les afecta; éste no tiene todavía ninguna necesidad de una explicación diferenciada. Aristóteles muestra, por otra parte, la curva cíclica que imprime este movimiento: el agua de Tales, el *apeiron* de Anaximandro, el aire de Anaxímenes, es no sólo aquello a partir de lo cual se constituyen todas las cosas, sino también «el término final de su corrupción»[46]; las cosas realizan, pues, un día, el retorno al elemento primero. La naturaleza engendrada se convierte en lugar de enfrentamiento o de unión entre fuerzas vitales diferenciadas; la idea de que una misma realidad subyacente puede dar lugar a una multiplicidad de apariencias no carece quizá de relación con la imagen tradicional de la metamorfosis.

Pero querríamos sobre todo subrayar el carácter religioso que conserva esta visión del mundo. Los milesios operan una especie de identificación entre la *phúsis* primordial y el *to theion*, lo divino. Dan, en efecto, al principio vital atributos que caracterizan de ordinario a los dioses: inmortal, imperecedero, insenescible, gobernante[47]. Si Tales afirma que «todo está lleno de dioses», es sin duda, como lo sugiere un doxógrafo[48], porque el agua primordial, por todas partes presente, es ella misma divina. En el siglo v, Empédocles de Agrigento, que admite por su parte cuatro principios que él llama «raíces» (*rhizomata*), el agua, la tierra, el aire y el fuego, les dará nombres tomados del panteón tradicional[49].

44. Platón, *Leyes*, X, 892c.
45. Aristóteles, *Metafísica*, V, 1014b16-18.
46. Aristóteles, *Ibid.*, I, 983b9.
47. Véase sobre este tema W. Jaeger, *A la naissance de la théologie. Essai sur les Présocratiques*, Paris, 1966.
48. Aezio I, 7, 11 (=11 A 22 Diels-Kranz); cf. Aristóteles, *De anima*, I, 411a.
49. Fr. 6 Diels-Kranz.

COLEGIO LOYOLA
ARCA SEMINARII

Vemos así en qué medida la filosofía concretó, de alguna forma, una visión de la naturaleza a la que el pensamiento mitopoético, merced al lenguaje simbólico, había conseguido conferir ya una cierta universalidad. Esta percepción religiosa de la naturaleza ha sido determinante en la actitud que los griegos han adoptado siempre hacia ella. Impone respeto y suscita el *thauma*. Es fuente de valores normativos para el hombre, que también se esfuerza en entrar en armonía con ella. Los griegos inventaron la ciencia y dieron muestras de una capacidad técnica considerable. Pero meditaron la aventura prometeica y jamás consideraron la naturaleza como un puro objeto que se analiza a fin de poder explotarlo mejor. Su experiencia puede ser, para nosotros, motivo de reflexión.

II. LO SAGRADO EN EL HOMBRE

Los dioses griegos, como dice W. Otto, «son el motor del mundo»[50]. No dejan de moverse y de actuar en él. Condicionan la existencia de los hombres en lo que atañe a su entorno natural, sus medios de subsistencia y todos los aspectos de su vida social y política. Pero actúan también sobre su intimidad profunda, sobre lo que, para decirlo brevemente, hemos llamado alma, aun a sabiendas, sin embargo, de hasta qué punto esta noción puede ser peligrosa a la hora de abordar el dominio de la experiencia griega de lo divino. La utilización de este término puede dar la impresión de que se presupone, en efecto, que los antiguos relacionaban con una única realidad todo el conjunto de los fenómenos que habitualmente se le asocian. Nada más lejos de ello. La idea griega de *psuché* ha tardado tiempo en elaborarse y es particularmente confusa, sin abandonar nunca por completo, cabría decir, las brumas del Hades en que Homero la tenía colocada.

Cuando Aristóteles, según el testimonio de Sexto Empírico[51], designa ciertos fenómenos psíquicos como origen de la noción de los dioses —y es por ahí por donde empieza—, evoca los estados de entusiasmo que el alma experimenta en el sueño y su capacidad de predicción (*manteia*). Es entonces, explica él, cuando el alma recupera su naturaleza propia; lo mismo ocurre en el momento de la muerte, cuando se separa del cuerpo. Y apela a la autoridad de Homero que hace predecir a Patroclo, en el momento de morir, el final de Héctor. De ahí, concluye, los hombres han deducido que existe algo de divino,

50. *Die Götter Griechenlands*, Bonn, 1929, Frankfurt ^{4}1956.
51. Para las referencias, véase n. 1.



que debe ser similar al alma, y que, entre todos los seres, es el que posee el conocimiento más perfecto.

Este texto merecería por sí solo un amplio comentario. En esta obra de juventud, el estagirita razona todavía como discípulo de Platón: la asimilación del alma a lo divino, la idea correlativa de que la actividad de conocimiento es la actividad misma de los dioses, una fórmula dualista, también, que sugiere un estado en el que el alma está separada del cuerpo. Volveremos sobre estos temas pero, por el momento, nos interesan menos las especulaciones que las experiencias evocadas por los antiguos. Al menos, el propio filósofo sugiere, en esta dirección, ciertas pistas que deberemos, una vez más, desarrollar. Los hechos a los que rápidamente nos proponemos pasar revista bajo este encabezamiento son a menudo nebulosos, difíciles de interpretar e incluso, desde el principio, de ordenar. Las clasificaciones que se adoptarán no tienen nada de exhaustivo y no evitan, sin duda, una cierta arbitrariedad. Los mismos antiguos manifestaban muchas dudas en este campo y sus palabras no siempre tenían la precisión requerida para establecer las distinciones deseables.

Reagruparemos primero un conjunto de testimonios que ilustran diferentes modos de intervención divina en el hombre. Pero tomar conciencia de tal influencia, identificar su origen, incluso experimentarla íntimamente como una verdadera presencia, no conduce necesariamente a la conclusión de que uno mismo es divino o que lo es una parte de su ser. Ahora bien, tal es la afirmación que se encuentra en ciertas corrientes religiosas, marcadas por un dualismo antropológico, que examinaremos posteriormente[52].

En un célebre capítulo donde trata de demostrar que la epopeya homérica tiene sin duda mucho más que ver con la religión de lo que generalmente se piensa, E. Dodds ha puesto de manifiesto cómo los dioses intervienen frecuentemente en los asuntos humanos, dictando al hombre sus pensamientos e influyendo en su conducta. La acción de Zeus, por ejemplo, se ejerce a veces, como en el caso de Agamenón, por mediación de Ate, potencia demoníaca de extravío y de locura que nubla la conciencia y perturba el comportamiento. Es verdad, como dice el poeta[53], que «los dioses son capaces de volver loco al hombre más sensato, y de restituir la razón al loco».

Los griegos han hablado a menudo de la locura y ésta ocupa un

52. Para el conjunto de cuestiones tratadas en este capítulo, la magistral síntesis de Erwin Rohde, *Psúché. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg, 1894, ²1898, constituye una mina de informaciones nunca superada; véase también la obra tan sugestiva de E. R. Dodds, *The Greeks and the irrational*, Berkeley, 1959.

53. E. R. Dodds. *op. cit.*, cap. I.

lugar importante en sus creencias y prácticas religiosas. Hay locuras causadas por los dioses como castigo por una falta y hay locuras cuya causa es puramente natural. Pero existen también locuras provocadas por los dioses para curar locuras nefastas: una especie de homeopatía, en suma.

Jugando con esta ambigüedad, Platón hace, en el *Fedro*, un «elogio de la locura», a la que presenta como el mayor beneficio que los dioses conceden a los hombres, una afirmación que no deja de ser paradójica en boca de un filósofo. A este respecto, y como prueba de lo que propone, cita tres tipos de delirio (*mania*) consagrados por los usos religiosos, y no carentes de importancia: el delirio mántico, es decir, la adivinación, colocada bajo los auspicios de Apolo; el delirio teléstico, que patroniza Dioniso y que concierne a ritos no precisados de iniciación y purificación; el delirio poético, por último, que es un don de las musas[54]. Platón añade de hecho un cuarto delirio, el que procura Eros, al que tiene por el más excelente; pero este delirio procede en gran parte de su invención y no nos detenderemos en él.

Estos diferentes fenómenos de intervención psíquica de los dioses, clasificados según estos u otros criterios, podrían ser también agrupados bajo la antigua idea de *enthousiasmos*, a condición de tomar la palabra en una acepción amplia, tal como autoriza la utilización que puede encontrarse en el propio Aristóteles. Bastante frecuente en la época clásica, este término evoca la idea de una presencia o una acción divina en el hombre (cf. el prefijo *en* y el adjetivo *entheos*), pero connota a menudo la idea de una posesión violenta, de un rapto (*katechos*) por parte de la divinidad, incluso de un éxtasis: el poseído está «fuera de sí y en estado de delirio (*mainomenos*)».

Sin contar estas formas y estas intensidades variables, los fenómenos de entusiasmo deben también ser diferenciados según afecten a una persona aislada o a todo un grupo de fieles; ora tienen un carácter regular, continuo o periódico, inscribiéndose entonces en un marco institucional, ora son ocasionales y conciernen a la esfera privada. Sus efectos son a menudo positivos, pero también puede suceder, como se ha visto, lo contrario. Por fin, si algunos se producen sin ninguna mediación, muchos requieren la presencia de un espacio sagrado y como una cierta colaboración del medio natural. La cosa no extrañará si se recuerda que los dioses están por todas partes presentes y que la propia naturaleza es toda ella divina. Una vitalidad psíquica que se sale de lo ordinario puede ser así entendida como el don de una natu-

54. Platón, *Fedro*, 244c-245a y 265b; véase sobre este tema el excelente artículo de L. Brisson, «Du bon usage du dérèglement», en J.-P. Vernant y otros, *Divination et rationalité*, Paris, 1974.

raleza generosa que exalta. «Se diría que la Tierra —escribe Bouché-Leclercq— es para el hombre una nodriza demasiado fuerte y que él se embriaga con su seno»[55].

Estas distinciones sugieren la gran variedad y también la amplia difusión de las experiencias religiosas que nos es preciso evocar. Bajo la apelación de *mántica* los griegos designan una especie de adivinación que no consistía en una técnica inductiva, como la interpretación del vuelo de los pájaros, sino que implicaba la intervención directa de la divinidad. Tales eran los oráculos y también el arte de los adivinos. Con esta categoría puede ser también relacionado, por ciertos aspectos, el fenómeno de los sueños que evoca Aristóteles y del que propone una interpretación racional acompañándose, sin embargo, de una interpretación religiosa. Pero los antiguos, que han creído desde siempre en el origen divino de los sueños, se limitaban con frecuencia a decir que eran «enviados» por los dioses, y se esforzaban en descifrar sus signos y descubrir los presagios en ellos contenidos.

Es gracias a visiones dispensadas en los sueños como algunos dioses operaban también curaciones (oniromancia). En Epidauro, por ejemplo, el enfermo pasaba la noche acostado sobre la piel de víctimas sacrificadas y, en el curso de su sueño, Asclepios se manifestaba a él, a menudo acompañado por su animal favorito, la culebra. Al final de la incubación, el enfermo se despertaba, sea curado, sea instruido del tratamiento a seguir[56].

La noción de entusiasmo aplicada a la mántica encuentra una de sus más amplias ejemplificaciones en el funcionamiento del oráculo de Delfos, regido por Apolo, pero en el cual, como se recordaba con frecuencia, la Tierra había sido la primera en profetizar; los símbolos ctónicos —cavidad subterránea, fuente, bosquecillo, y sobre todo el *omphalos*— contribuían a mantener la eficaz presencia de Gea, y se ha reconocido desde hace mucho tiempo el significado matricial que se vinculaba a todo el paisaje délfico[57]. Era Apolo, sin embargo, quien llenaba a la Pitia de entusiasmo, y la dejaba «embarazada» con su palabra, gracias a su potencia pneumática.

Varias tradiciones asocian también las ninfas al delirio profético, comenzando por Platón que, en una escena muy sugestiva, muestra a Sócrates «poseído por las ninfas» (*numpholeptos*) en un prado sagra-

55. *Histoire de la divination dans l'antiquité*, III, Bruxelles, 1963 (reed.), p. 85.

56. Sobre el tema de este ritual, véase K. Kérényi, *Der Göttliche Arzt*, Darmstadt, [3]1975.

57. Véase, por ejemplo, M. Delcourt, *L'oracle de Delphes*, Payot, Paris, [2]1981; el número 3 de la revista *Kernos* reproduce las actas de un coloquio titulado «Oracles et mantique» y publica sobre este tema casi una treintena de contribuciones variadas; véase también I. Chirassi Colombo, «Le Dionysos oraculaire»: *Kernos* 4 (1991), pp. 205-217, que contiene una amplia bibliografía sobre el tema.

do de la campiña ateniense que les estaba consagrado así como al dios Pan; a ellas imputa el filósofo su primer discurso sobre el amor[58]. Pero no son más que ficciones; una inscripción del siglo v, encontrada en una gruta de Vari, en Ática, conmemora el gesto de un personaje llamado Arquedamos, que había consagrado a las ninfas un jardín y un antro, y que se proclama *numpholeptos*. «Poseído por las ninfas» estaba también el célebre Bacis, intérprete de oráculos beocio, y se sabe que las ninfas poseían un santuario oracular en el Citheion[59].

Profeta era también el dios Dioniso, al que la tradición atribuía varios oráculos. Se sabe que en Delfos se sentaba al lado de Apolo —se mostraba su *tumba* en el *adyton* del templo— y que, en el invierno, se celebraban en su honor ritos orgiásticos sobre las montañas vecinas. Es sin duda a estas ceremonias periódicas a las que se refiere Platón cuando evoca en particular la locura *teléstica* que procura este dios. Puesto que se tratará de estos *misterios* en un próximo capítulo, nos limitamos a subrayar aquí que estos ritos, detalladamente descritos por las *Bacantes* de Eurípides en los aspectos que podían ser desvelados, eran para los antiguos uno de los paradigmas más significativos del *enthousiasmos*. Muy significativos en cuanto a su exteriorización, provocaban, si hemos de creer los testimonios llegados hasta nosotros, una alteración de la personalidad, tanto más sensible cuanto que se trataba de ritos colectivos: era todo un grupo de fieles (*thiasos*) el que se entregaba a ellos. La creencia que los animaba, como se ha podido demostrar recientemente, era que «todas las manifestaciones de la vida se reducen a un principio único y fundamental» que es la fuerza, el surgimiento, la exuberancia y que encarna Dioniso en toda su universalidad[60]. Mientras que las formas del entusiasmo hasta aquí consideradas conciernen especialmente a la vida cotidiana —consejos sobre la conducta a adoptar, curación de una enfermedad[61]—, la experiencia adquiría en este caso una dimensión verdaderamente existencial.

58. Platón, *Fedro*, 238c; véase A. Motte, «Le pré sacré de Pan et des Nymphes dans le Phèdre de Platon»: *L'Antiquité classique* 32 (1963), pp. 460-476.

59. Pausanias, IX, 3, 9; para Bacide: Pausanias, IV, 27, 4, y Herodoto, VIII, 20, 77; para Vari: IG, I, 784-788; y N. Himmelmann-Wilds-Chuetz, *Theoleptos*, Marburg-Lahn, 1957; véase también R. Caillois, «Les démons de Midi»: *Revue de l'Histoire des Religions* 115 (1937), pp. 142-173 y 116 (1937), pp. 54-83 y 143-186.

60. M. Bourlet «L'orgie sur le montagne»: *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie* 1 (1983), pp. 9-44; vivir según el movimiento ascendente del deseo, entregándose a una locura ritualmente provocada a fin de prevenirse contra la locura patológica y la angustia de la muerte, es, según el autor, la función de la orgía dionisíaca.

61. Se sabe que los griegos calificaban de «enfermedad sagrada» la epilepsia porque se la suponía enviada por los dioses; el tratado hipocrático que lleva este nombre protesta contra esta idea y contra los *magos* y *purificadores* que pretenden curar la epilepsia; para él todas las enfermedades tienen una causa natural, pero no por ello son menos divinas. Encontramos aquí una concepción, semejante a la de los filósofos jónicos , que identifica *phúsis* y *to theion*; véase a este

De otra índole es el entusiasmo que provocan las musas y que oscila, en las descripciones de los griegos, entre un tipo más bien sobrio y un tipo realmente extático. Un buen ejemplo de este último nos es proporcionado por el *Ion* de Platón, según el cual no es una técnica (*techne*) sino una fuerza divina (*theia dunamis*) lo que explica el arte del rapsoda y del poeta. Asimilando el estado del alma de los poetas al de las *Bacantes* cuando están poseídas y no son ya dueñas de su razón, añade:

> Los poetas nos dicen que es en fuentes de miel y en ciertos jardines y valles de las musas donde ellos liban los versos, a la manera de la abejas, para ofrecérnoslos luego, y revolotean lo mismo que ellas. Y dicen verdad: leve cosa de hecho, y alada y sagrada; el poeta no está en condiciones de crear antes de ser inspirado (*entheos*), antes de estar fuera de él (*ekphron*), y no estar ya en posesión de su razón (*nous*)[62].

Siendo la educación la finalidad del entusiasmo poético, Platón evoca también, mediante otra magnífica metáfora, la cadena que forman el poeta, el rapsoda y sus oyentes, gracias a la fuerza que les comunica la musa. Sin duda, por necesidad pedagógica y para poder demostrar mejor el carácter metalógico propio de la poesía, Platón fuerza en alguna medida la descripción de quienes son presa de la inspiración; los compara también a los coribantes. Al menos puede verificarse su afirmación en lo que atañe a lo que dicen de sí mismos estos seres *sagrados* y a las imágenes que emplean.

Imágenes que son, sin duda, símbolos muy densos, pero que hacen referencia también a experiencias vividas y que reflejan alguna realidad. Hesíodo fue el primer cantor de estos jardines de las musas, tema presente a lo largo de toda la Antigüedad. Al principio de la *Teogonía*, nos cuenta cómo las ha visto danzar en torno a la fuente sombría y cómo las oyó cantar en la montaña *divina* del Helicón, mientras allí apacentaba sus corderos. Y un día, estas hijas «verídicas» le dirigieron la palabra y le ofrecieron un cetro de laurel; luego, le inspiraron palabras divinas a fin de glorificar «lo que será y lo que fue» y cantar así a la estirpe de los inmortales.

Una interpretación realista de esta escena no exige que se tomen al pie de la letra estas confidencias ampliamente desarrolladas, pero sí que al menos se reconozca en ellas una experiencia básica, la de una comunión con esa naturaleza encantada que hechiza al espíritu; el

respecto la obra de G. E. R. Lloyd, *Magie, raison et expérience*, edición francesa de Flammarion, 1990.

62. Platón, *Ion*, 534a-b.

poeta se ha sentido transportado por ella a un más allá del tiempo, hacia la fuente primera de la que todo surge y de la que esta montaña cubierta de verdor y animada por un impulso vital y divino le ofrece una imagen. En este «jardín de la inspiración» que fue para él el Helicón, la musas recibían de hecho un culto. Y es él mismo quien lo recuerda haciendo una vez más eco a su historia: a la vuelta de un torneo de poesía, él fue a dedicar el trípode de la victoria que había conseguido a las musas del Helicón, «allí donde, por primera vez, ellas me habían impulsado por el camino de los cantos armoniosos»[63].

Con las imágenes de una experiencia vivida que codifica su poema, Hesíodo expresa también la forma en que experimenta el conocimiento privilegiado que debe a sus inspiradoras. Va a contar los orígenes de todas las cosas «desde el principio» (*ex arches*) y su despliegue en una larga serie de genealogías sucesivas a partir de Tierra y de Noche. Su canto no hará más que reproducir el de las propias musas alegrando el corazón de Zeus. Pues ellas conocen lo que es, lo que será y lo que fue[64]. Este poder que las musas tienen de comunicar al poeta el conocimiento de ese tiempo original lo deben sin duda al hecho de que son hijas de Mnemosiné, la diosa Memoria, hija de la Tierra y esposa de Zeus[65]. Por eso pueden ayudar a la memoria del poeta a remontarse hacia los orígenes. Expresan así la modalidad según la cual se efectúa, en la experiencia poética y religiosa, la relación entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido, un objeto que, llegado el caso, tiende a coincidir con la realidad total, el impulso original de todas las cosas. Gracias a la musa, el poeta recuerda.

Y este poder de rememoración va acompañado de un poder de olvido. Mnemosiné y las musas son también las que «hacen olvidar los males»[66]. El retorno a los orígenes recubre los males presentes de la raza de hierro y permite a Hesíodo contemplar las duras realidades de los trabajos y los días bajo el ángulo de una verdad eterna que hace eficaz la potencia de Zeus.

Estas experiencias de entusiasmo que no hemos hecho más que evocar[67] han marcado profundamente a los griegos. Han intrigado

63. Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 659. Sobre el tema del jardín de las musas y el jardín de los filósofos, véase A. Motte, *Prairies et jardins...*, cit., pp. 280-319 y 411-429, y P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris, 1937.

64. Estas consideraciones se han tomado del prólogo de la *Teogonía*.

65. *Teogonía*, 53-64, 135, 915-917; hay que recordar las magníficas páginas que ha escrito J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1965, sobre las musas entendidas como representación de la memoria; sobre las ambigüedades de la noción mítica de memoria y verdad, véase M. Détienne, *Les maitres de verité dans la Grèce archaïque*, Paris, 1967.

66. *Ibid.*, 55 y 99-103.

67. Entre otras manifestaciones, hubo que hacer lugar también, por ejemplo, a la locura particular que dispensa el dios Pan; véase la contribución de Ph. Borgeaud, «Pan et la peur panique»,

desde muy temprano a los filósofos que han tratado de explicarlas refiriéndolas a su concepción racionalizada de la naturaleza[68]. Pero han contribuido también a una reflexión del hombre sobre sí mismo, sobre su realidad profunda y su relación con lo totalmente-otro que hace irrupción en él. Qué papel han desempeñado en la génesis de la concepción dualista, defendida por órficos y pitagóricos, según la cual el hombre, habitado por un genio (*daimon*) procedente del mundo divino, está condenado a expiar en la tierra, en una serie de reencarnaciones sucesivas, una falta original, es difícil de determinar. La tesis chamánica propone otro origen e invoca la influencia de personajes sagrados con los que los griegos habrían estado en contacto, cuando la colonización del mar Negro, y que se jactaban de un curioso poder de disociación. Por medio de una ascesis rigurosa, llegaban a liberar el alma de sus amarras corporales y dirigirla adonde querían; al contacto con ese mundo distinto, adquirían una sabiduría supratemporal de carácter adivinatorio[69]. Hay tradiciones que atribuían a ciertos personajes griegos semejantes hazañas psíquicas.

Sea como fuere sobre estas difíciles cuestiones, se puede seguir, por testimonios que no son ya leyendas y que son mucho más que especulaciones, la trayectoria de tales complejos de ideas en plena edad clásica.

El ejemplo más ilustre es el de Empédocles de Agrigento, autor de un poema científico *Sobre la naturaleza*, al cual nos hemos referido precedentemente, pero también de una curiosa obra, igualmente en verso, titulada *Purificaciones*. Invocador de la musa[70], este poeta-filósofo era también adivino y taumaturgo y había ejercido un papel político en su ciudad. Las *Purificaciones* comienzan con un prólogo solemne dirigido a sus conciudadanos. Se presenta a ellos «como un dios inmortal (*theos ambrotos*), no ya como un mortal», satisfecho del homenaje que recoge por todas partes donde hacía su entrada. Escoltado por las multitudes, les muestra la *vía* que conviene tomar, dispensa oráculos y pronuncia palabras que curan de males terribles[71].

Estas declaraciones insólitas encuentran más adelante su justificación. Empédocles siente que ha llegado ya al final de sus reencarnaciones y que está enteramente purificado. Recuerda sus exis-

en *Dictionnaire des mythologies*, II, Paris, 1981, pp. 232-235, donde se encontrará una bibliografía abundante.

68. Véase A. Delatte, *Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques*, Paris, 1934.

69. Véase E. Dodds, *Les Grecs et l'irrationel*, pp. 135-174, que es uno de los primeros en haber desarrollado esta tesis.

70. Fr. 3, 23 y 131 Diels-Kranz.

71. Fr. 112.

tencias pasadas en las que fue sucesivamente joven de un sexo y luego del otro, planta, pájaro y pez[72]. Evoca el tiempo en que, «exiliado de los dioses» (*phugas theotehm*), vagaba errante y ponía su confianza en la furiosa Discordia[73].

Conocer sus vidas anteriores, gracias a un don particular de memoria prolongado por una ascesis, es elevarse por encima del tiempo en el que se instala el olvido, es descubrir también la ley fatal que rige el destino de las almas y el medio de que éstas disponen para recuperar su pureza primitiva. Empédocles sabe que los demonios purificados se transforman —y éste es precisamente su caso— en adivinos, rapsodas, médicos, jefes políticos, antes de «reflorecer como dioses» y compartir la mesa de los inmortales. El poeta está próximo a conocer esa edad de oro, ese tiempo en el que sólo Afrodita es reina[74].

Se ve que esta búsqueda completamente interior de lo divino precisaba un entrenamiento de la memoria, una especie de ejercicio espiritual por el cual el espíritu se remonta hacia el origen y lo descubre también como fin. «La divinidad no es más que un espíritu puro, sagrado e inefable, cuyos prontos pensamientos recorren el cosmos entero»[75].

Se sabe hasta qué punto la síntesis platónica, extraña mezcla de razón y de mito, prolonga estas tradiciones en el sentido de una espiritualización más rigurosa y un ideal ético más exigente. Observemos simplemente, para concluir, que la antropología religiosa de los griegos ha oscilado constantemente entre dos polos, que reflejan bastante bien las dos interpretaciones opuestas que ha conocido el célebre precepto inscrito en un muro del templo de Delfos: «Conócete a ti mismo». En su interpretación más corriente, la más ortodoxa también, si se la refiere a la sabiduría que pregona el Apolo del lugar, conocerse a sí mismo es conocer los propios límites, es antes que nada reconocer la distancia radical que separa al hombre de la divinidad. El pecado de desmesura (*hubris*) consiste por el contrario en «querer igualar a los dioses y sus designios», según una fórmula homérica. El hombre no es más que un diminutivo de los dioses.

A esta concepción, ligada a una noción política de lo divino, se opone la idea de una relación substancial entre el hombre y la divinidad. Un pasaje célebre del *Primer Alcibíades* exalta el precepto délfico como una invitación a descubrir en el alma «todo lo que hay

72. Fr. 117.
73. Fr. 115; cf. Fr. 119.
74. Fr. 128, 130, 146, 147.
75. Fr. 134; sobre los ejercicios de memoria: Fr. 129.

en ella de divino, un dios y un pensamiento»[76]. Es en la experiencia vivida del entusiasmo y de los cultos a los misterios donde tal concepción ha encontrado, si no su único origen, sí al menos un alimento constante.

Es notable, sin embargo, que las dos concepciones, cada una a su manera, estén estrechamente ligadas a una imagen de la naturaleza. Ahí aparece al menos una constante del pensamiento religioso de los griegos.

76. Platón, *Alcibíades*, I, 133c.

MISTERIOS DE ELEUSIS. DIONISISMO. ORFISMO

Ugo Bianchi

I. RELIGIOSIDAD «OLÍMPICA» Y RELIGIOSIDAD «MÍSTICA»

Una breve exposición de las teologías mistéricas y órficas y de sus respectivos cultos en la antigua Grecia nos obliga a ser algo esquemáticos —aunque por eso mismo rigurosos— sobre todo en la terminología. Es sabido hasta qué punto la aproximación y la hipercrítica han dominado y dominan en términos como *místico*, *mistérico*, *misteriosófico* y *órfico*. Intentaremos dar a estos términos un significado lo más unívoco posible dentro de su convencionalidad y en línea con los resultados de las investigaciones. Un significado que al mismo tiempo se acerque lo más posible al uso griego.

Es conocida la división que hacen con frecuencia los investigadores entre religiosidad *olímpica* y religiosidad *ctónica*: la primera inspirada en los seres luminosos e impasibles del cielo, y la segunda dirigida a las potencias oscuras y fecundas de la tierra. Sustituiremos este binomio por otro que nos parece más útil y no del todo diferente del anterior: *religiosidad «olímpica»* y *religiosidad «mística»*.

En estas páginas no usaremos el término *místico* en el sentido que se le atribuye comúnmente de persona o actitud «receptiva de una experiencia intuitiva de lo divino». Más aún, para evitar el equívoco, no emplearemos ni siquiera el término *misticismo*, usado para prácticas y tendencias que sobrepasan ampliamente la fenomenología de la antigua Grecia. Definiremos más bien como religiosidad *mística* la que implica y hace efectivo un compromiso vivo y participado entre lo divino y lo humano, entre *dioses místicos* (precisamente los implicados en esa participación) y seres humanos (aislados o en grupo) que aparecen como marcados y caracterizados por esa participación. Tal

participación conlleva en los *dioses místicos* unos destinos y vicisitudes de contenido humano, aunque llevado a ese nivel metahistórico que distingue siempre cualquier realidad divina: unas vicisitudes como huidas, descuartizamientos, muertes y revivificaciones. Una tipología que ya analizó cuidadosamente un antiguo *fenomenólogo de la religión*, Plutarco de Queronea (que sin embargo no hablaba de dioses místicos sino de *daimones*, según una acepción sólo en parte coextensiva con la que aquí entendemos por *dioses místicos*.

Por religiosidad *olímpica* entendemos en cambio la que ve lo divino como diferenciado netamente de lo humano, incluso cuando se trata de algo divino antropomórfico o, mejor, *hipermórfico*; es decir, cuando se trata de un antropomorfismo potenciado a lo divino y situado como tal fuera y por encima del marco propiamente humano, como sucede con los dioses del Olimpo. Tal oposición entre los dioses inmortales y bienaventurados y los hombres mortales y sujetos al mal no excluye naturalmente del ámbito olímpico los temas mitológicos que hablan de luchas entre dioses o de hombres convertidos en héroes, admitidos a las Islas de los bienaventurados o elevados al Olimpo (como Menelao o, en su caso, Ganímedes), o transformados en configuraciones astrales. Hay que distinguir, en efecto, cuidadosamente estos temas de los *místicos*, ya que implican, como bien observó oportunamente Erwin Rohde, el concepto de *transferencia* de unos individuos (privilegiados excepcionalmente y por distintos motivos) a una vida que está más allá de las fronteras de lo humano, pero que no implica una participación institucionalizada y válida en general entre lo humano y lo divino.

La categoría de lo místico presentará, en cambio, esa figura del *dios en trance*, precisamente el *dios místico* (como Adonis, Atis u Osiris y, en su caso, Coré) que es la expresión místico-ritual de una dialéctica irreductible de presencia y ausencia, de partida y retorno, de separación y reintegración, en una alternancia estacional repetitiva, cuyo punto fuerte es una difusa tonalidad fúnebre, muy distinta sin embargo de la que caracteriza al difunto común, ritualmente pero definitivamente *despedido*. La figura alternante de la que hablamos se denominó en otra época de la investigación histórica comparativa el *dios que muere*, un tipo, por otro lado, concebido entonces demasiado exclusivamente como personificación de acontecimientos naturales.

Adviértase además que el *dios en trance* (como también el antiguo *dios que muere*) no tiene nada que ver con la noción de resurrección, al ser ésta extraña tanto a la idea de repetición cíclica de tonalidad fúnebre que caracteriza al *dios en trance* de los cultos estacionales, como a esa noción de implicación monista que caracteriza en ciertas

formas de lo místico (es decir, propiamente, en lo *misteriosófico*, cf. más adelante) al retorno y la reintegración del ser divino (es decir, del alma divina) a su ámbito de origen. Por todo esto se comprenderá cómo el dios en trance se caracteriza por *pathe* («dolores»), completamente extraños a los impasibles del Olimpo. *Pathe* que, como decíamos, asumen la forma de destinos de pertenencia humana (huidas, asesinatos, despedazamientos, rápidas omofagias); si bien estos destinos se subliman, precisamente por referirse a dioses, aunque sean místicos y en trance. Se trata, por tanto, de una estructura, por así decirlo, *cálida*, muy distinta de la fría e intangible trascendencia de los dioses olímpicos, que nacieron, pero que son inmortales. En esta estructura cálida las vicisitudes del dios místico pueden abrirse a una mutación de suertes y experiencias humanas (colectivas o individuales), a una intensificación y garantía de vida, a una consolación hecha de *buenas esperanzas*.

Los lugares preferidos, aunque no exclusivos, de los cultos de fecundidad, en los que se encuentra originariamente la figura del *dios en trance*, son las tierras en torno al Mediterráneo oriental y en general el Asia Menor. Ordinariamente el dios en trance es uno de los elementos de una estructura dual en la que él es la parte cambiante masculina frente a una diosa que se caracteriza por su imponente majestad y una relativa *estabilidad*. Así, la *Gran Madre* o la Cibeles del culto anatolio respecto de su compañero Atis. Así la Inanna-Ishtar de los cultos mesopotámicos respecto de Dumuzi-Tammuz. Así la Afrodita de las costas siropalestinas respecto de Adonis. Así, finalmente, aunque con características propias, la Isis egipcia respecto de Osiris.

Es verdad que en estas parejas el elemento femenino aparece dotado de una trascendencia olímpica (es en realidad miembro de un Olimpo variopinto). Pero también es verdad que la diosa participa en un trance en el que actúa junto a su compañero; trance que, como en el caso de Inanna-Ishtar, sirve para dar un desenlace alternativo a una experiencia originaria de crisis que concierne a la diosa, cuyo rescate se paga con el trance correspondiente del dios (nos referimos al conocido mito del descenso de Inanna a los infiernos). El compañero, a su vez, queda personalmente sometido al desarrollo de un drama que lo presenta desaparecido, maltratado, llevado al Hades, pero también anual y cultualmente reaparecido, y de nuevo despedido mediante un ritual que, con sus variantes, repite imitativamente el trance prototípico del dios.

En resumen, el dios místico, el dios en trance, está sujeto a una dialéctica de presencia-ausencia que lo hace destinatario de un culto y de un *ethos* en los que dolor, luto y lejanía se conjugan con el gozo de

un reencuentro anual y cultual, que a su vez preludia cíclicamente una nueva desaparición durante la que el dios, ausente incluso en el culto, está paradójicamente presente en el sentimiento de nostalgia, deseo y espera que caracteriza su culto y la actitud de sus fieles.

Como ya se ha observado, el dios, un personaje al que acompaña siempre un aura de presagio fúnebre y de oscuro destino, y sujeto a un trance repetitivo cuyo centro de gravedad es el estado de *muerte*, está muy lejos de las características usuales de un muerto transferido definitivamente al Hades; es decir, despedido y confiado al puro recuerdo y a los rituales comunes de la muerte. La breve representación ritual y anual del dios místico es a su vez una conmoción anual de vida, que asegura al grupo de sus fieles y al mismo mundo de la naturaleza la perpetuación *per annos* de una fuerza vital que se expresa como fertilidad y fecundidad, promoción y prórroga repetitiva de los bienes de la existencia.

II. LA PRESENCIA DE UN «DIOS EN TRANCE» EN LOS CULTOS GRIEGOS

Llegados a este punto debemos preguntarnos si en los cultos de Grecia se encuentra, fuera de las figuras claramente importadas, una tipología de este género, con tal de que sea de una época más bien antigua, como la figura de Adonis —objeto de un culto de lamentación ya en la época clásica (como se deduce de un célebre pasaje de Tucídides)—, o como la de Atis o incluso de Osiris. El personaje que viene enseguida a la mente es el de Dioniso. Otro es el del Zeus cretense al que se honraba como *kouros,* del que se podía señalar la caverna donde había estado escondido después de nacer y cuya *tumba* en el monte Ida era conocida.

En el caso de este Zeus —de modo diferente a como aparece en Dioniso— se reconstruye la pareja que forman un *dios en trance* y una diosa *estable*, que en este caso es Rea, su madre y no su esposa. Por su lado, Dioniso, aunque sin compañera definida y definitiva (pues no lo son Sémele o Ariadna, a no ser quizá en la prehistoria), se presenta como el ejemplo de un *dios místico* ligado a un trance o a una serie de trances que conocen fases y versiones distintas, desde los de los peligros que le amenazan antes y después de su nacimiento, hasta los que le muestran presente y ausente, perseguido y al acecho, aceptado y rechazado, fugitivo y perseguidor, hijo de una pareja de relevancia cósmica y ctónica formada por Zeus y la Perséfone de los infiernos; un dios en trance, Dioniso, cuyo carácter imprevisible y paradójico es determinante para

la finalidad siempre recurrente de su capacidad de suscitar vida, cuyas raíces penetran en las profundidades de lo terrestre.

No hay duda de que Dioniso es un típico dios en trance, un *dios místico*. Pero para la opinión común es también más: un dios *mistérico*, y esto según una doble acepción. Se habla, en efecto, de misterios dionisíacos —expresión sobre la que volveremos enseguida para examinarla— y se habla también de la presencia de Dioniso en los misterios de Eleusis, que son un típico ejemplar de cultos de este género.

Respecto de los llamados misterios dionisíacos, convendrá detenerse en algunas consideraciones. El concepto de *místico*, tal como lo empleamos en estas páginas, puede ser unas veces específico y otras veces genérico. En su interpretación hay que tener en cuenta las dos posibilidades.

El sentido *genérico* de *místico* comprende todas las manifestaciones que se caracterizan por la temática del dios (o del ser divino) en trance, implicando una viva interferencia y participación de destinos entre lo divino y lo humano. En este sentido lo *místico* comprende también lo *mistérico* y lo *misteriosófico*, a pesar de que estas dos últimas tipologías añadan a su contenido genéricamente místico otros elementos esenciales (cf. más adelante).

Por el contrario, en su significado específico, lo *místico*, definido como hemos visto arriba, constituye un tipo que se distingue de los otros dos, el mistérico y el misteriosófico que, como se ha dicho, están dotados de otras características propias. En efecto, lo *mistérico*, es decir su cualidad de «culto de misterio», como se presenta especialmente en Eleusis, implica la presencia de dos dimensiones que le son propias: *a)* la iniciación, caracterizada por su secreto (sobre el objeto y el modo de la celebración) y *b)* las *buenas esperanzas* reservadas a los iniciados, que tienen por objeto los destinos de esta vida y en particular de la otra. Es fácil (aunque no siempre) subrayar cómo las dimensiones dionisíacas de tipo entusiástico y orgiástico no realizan estas cualidades del culto mistérico, ni en lo concerniente a la iniciación y al secreto (que hay que distinguir de un cierto comedimiento en el ejercicio de la *backeia* y de una cierta capacidad cíclica de reunión del grupo de las *bacantes*), ni en lo concerniente a las perspectivas *post mortem*. El carácter repetitivo de las manifestaciones orgiásticas y entusiásticas dionisíacas (pensamos en las *Bacantes* de Eurípides, un tanto distintas de las institucionalizadas *thyiades* —mujeres bacantes— de Delfos y Atenas) tiene todo el aspecto de referirse a manifestaciones espontáneas que reúnen a cuantos más adeptos pueden y que se celebran, no dentro de los santuarios rodeados de muros que protegen el secreto —como sucedía en Eleusis—, sino *fue-*

ra, al descubierto, en las cimas de los montes, lejos de miradas curiosas e incrédulas y en contacto directo con la naturaleza y las criaturas que más a lo vivo la representan. Y así, hasta el paroxismo supremo de la celebración que consistía probablemente en el descuartizamiento del animal-Dioniso y en su omofagia.

Si del análisis de estos ritos se impone una perspectiva de carácter vagamente *soteriológico* (o mejor, una finalidad liberadora), hay que decir también, con Festugière, que la celebración mística dionisíaca, de carácter cíclico, debía de tener una duración breve aunque intensa, la misma que su bacanal más o menos violento, e igualmente breve debía ser el éxtasis de gozo que proporcionaba. Así se diferenciarían la espontaneidad viva y creativa de un culto dionisíaco de tipo específicamente místico y la institucionalización severa, aunque no carente de momentos de participación por parte de los *mystai* al drama divino, propia del culto iniciático eleusino; y en consecuencia, la inmediatez perturbadora de las acciones y los efectos del culto místico del bacanal, y la eficacia definitivamente pacificadora *(semel pro semper)* del culto mistérico eleusino.

En resumen: es místico el culto en general centrado en la participación en las vicisitudes y los *pathe* del *dios en trance* (ya se trate de Dioniso, de Coré o del alma divina, la última de los dioses según Plotino, IV, 8, 5). Bajo este aspecto, el culto de misterio y, como veremos, la misteriosofía entran plenamente en la fenomenología de lo *místico*. Al mismo tiempo, si se toma lo *místico* en el sentido restringido y específico, que lo diferencia de lo mistérico y lo misteriosófico por la ausencia en ello de una dimensión iniciática comparable a la eleusina o a la de los misterios de Samotracia, y por la falta de una soteriología ultramundana explícita (la de las *buenas esperanzas*), habrá entonces que reservarle un puesto propio en la fenomenología que estamos indagando.

Ciertamente no es fácil reducir a tipología mística (en el sentido restringido) un fenómeno multiforme como el dionisismo en sus distintas épocas. Expresiones consagradas como «muchos son los portatirsos, pero pocos los bacantes» (Platón, *Fed.*, 69 C), o particularidades rituales como la que atestigua Diodoro (IV, 3, 2), que distingue dos categorías de mujeres bacantes, las casadas y las doncellas, hacen pensar en la existencia de diferencias institucionales y funcionales en la masa multicolor que se dedica al ritual dionisíaco.

Unas reflexiones parecidas se deducen de usos como el délfico en relación con el viaje trietérico y entusiástico de las *thyiades*, las bacantes locales, hacia el Parnaso (esas *thyiades* que, por otro lado, tienen una estructura organizada y una abadesa, Clea, a quien está dedicado el *De*

Iside de Plutarco). Más que en una tipología mistérica podría hacer pensar en el rito también délfico del despertar anual —por obra de las mismas *thyiades*— del *liknites* (Dioniso niño en el *liknon*, la cesta-cuna que lo acoge), un ritual que se desarrollaba en sincronía con el también délfico de los *hosioi* (los «santos»), que se celebraba en relación con Dioniso. Sin embargo, también con respecto a estos datos es preferible no atribuir a rituales de este género una calificación propiamente mistérica, precisamente por la ausencia de testimonio en ellos de rituales iniciáticos y de perspectivas claras de *buenas esperanzas* para el *más allá*. Más que en una cofradía de iniciadas, en el sentido pleno de admitidas al conocimiento esotérico, las *thyiades* délficas y atenienses hacen pensar en una institución *a tiempo pleno* de las formas más libres del bacantismo femenino. Y si a la *abadesa* de esta cofradía de *thyiades* délficas de la época de Plutarco, Clea, él la reconocía como capaz de orientarse en las complicaciones teosóficas de las ecuaciones Baco-Osiris y Deméter-Isis, esto se debía más a su formación teológica que a una cualidad institucional como mistagoga.

Por otra parte, debemos considerar que un culto ejemplar de misterio como el eleusino sólo parece haber acogido a partir de una cierta época (siglo IV a.C.?) la presencia de Dioniso, y esto mediante la de Iakchos, personificación del grito ritual eleusino, que en sí nada tiene que ver en su origen con el dios del entusiasmo. Esta entrada de Dioniso en un culto originalmente extraño tiene quizá un paralelo —siempre en orden de lo místico no mistérico— en la presencia estacional de Dioniso en el templo de Apolo de Delfos, lugar donde se creía que tenía también su tumba (Plutarco, *De Iside*, 35, etc.). Volviendo a Eleusis y en relación con la eventual hospitalidad que allí se le concedió a Dioniso, debemos más bien pensar en una ampliación de las difusas potencialidades del culto de este dios y en un reconocimiento por parte eleusina de la atracción recíproca de todo lo místico. Algo parecido ocurrirá cuando Orfeo, personaje también típico si no exclusivo de una concepción misteriosófica (cf. más adelante), sea acreditado como fundador de misterios —en una dirección— y como inspirador de sentidos misteriosóficos en mitos y ritos de origen más antiguo.

III. EL HIMNO A DEMÉTER Y LOS MISTERIOS DE ELEUSIS

1. *El himno pseudo-homérico*

El himno pseudo-homérico a Deméter es el testimonio literario más antiguo (¿finales del siglo VII a.C.?) de la existencia de los misterios

que se celebraban en Eleusis. Se tenían anualmente, en otoño, en la pequeña ciudad cerca de Atenas y estaban precedidos, en primavera, por los *pequeños misterios* de carácter purificatorio que se hacían en Agra (cuyo mito etiológico se refería a la purificación de Heracles). El mito de fundación de los grandes misterios tenía como protagonista a la pareja Deméter-Coré (la *doncella*).

Narraba cómo Coré, atraída por un bellísimo jacinto mientras cogía flores, fue raptada por el señor de los infiernos, Hades-Plutón. La desaparición de la diosa y su grito desesperado alarman a Deméter, la madre, quien rechazando la comida de los dioses y agitando dos antorchas, recorre la tierra en su búsqueda. Búsqueda infructuosa hasta que el Sol, que todo lo ve, informa a Deméter de lo ocurrido y quiere consolarla: el esposo es muy digno de su hija, al ser uno de los tres hermanos que gobiernan el universo (Zeus reina en el cielo, Poseidón en el mar y Hades en los infiernos). La lógica del Sol es, pues típicamente *olímpica* y en la línea de un orden cósmico-divino estable y definitivo, en cuyo ámbito Coré encontrará, por voluntad de Zeus, su puesto de reina *olímpica* de los infiernos al igual que Deméter es olímpica y tiene como especial asignación suya el mundo de la tierra fecunda.

Pero la diosa rechaza esta solución y abandona el Olimpo para dirigirse, siempre en busca de su hija, a la tierra de los hombres, disfrazada de vieja con vestidos de luto. Al obrar así, impone con su resistencia una continuidad al suceso y da un nuevo estatuto a su cualidad de diosa; es decir, la insolidariza de los dioses inmortales y bienaventurados y la implica inevitablemente en la vida de los hombres, preparándole de este modo un estatuto de tipo místico.

La diosa llega a Eleusis donde es rey Céleo y se queda junto a la fuente de la ciudad. Llegan entonces las hijas del rey a por agua. Ven a la diosa que persiste en su actitud y, sin reconocerla, le preguntan afablemente por su proveniencia. La diosa se inventa una historia de piratería y de rapto, y pregunta dónde puede encontrar un refugio apropiado para una anciana que puede hacer de nodriza. Una de las hermanas responde con consideraciones de tipo netamente *olímpico*: dice que hay que soportar los males que nos mandan los dioses, pues son mucho más poderosos que nosotros. Pasa luego a mencionar los nombres importantes de la ciudad, entre ellos Triptólemo y Eumolpo (del que deriva su nombre el *genos* eleusino encargado del oficio principal en los misterios), y su propio padre, Céleo. Dice que cualquiera de ellos acogerá gustoso a una mujer que, a pesar de su modesta apariencia, es «semejante a una diosa». Y le invita a la casa de su padre. La diosa acepta y entra en la casa con el permiso de Metanira, esposa del rey y madre de Demofonte, el niño más pequeño. Todavía de luto y

llena de ansiedad, la diosa hace una entrada solemne y en un destello instantáneo se manifiesta hierofánicamente en el umbral en toda la figura y el esplendor de su majestad divina. La reina, impresionada, ofrece a la diosa su asiento que ésta rechaza, hasta que la sierva Iambe le ofrece un asiento cubierto con un velo blanco (referencia a un dato de orden ritual). La diosa insiste en su actitud doliente hasta que las bromas de Iambe (probable referencia a un detalle ritual de la procesión eleusina) le hacen cambiar de humor. Rechaza una copa de vino que, dice, le está prohibido y pide que le preparen una bebida de harina de trigo con diversos condimentos (la misma que beberán los futuros iniciados), bebida de la que la diosa da ya una interpretación ritual. En este momento Metanira repite las sabias consideraciones que hicieron sus hijas sobre los seres humanos y sus dolores, y ofrece a la diosa, todavía disfrazada, hacer de nodriza de su último hijo, Demofonte.

Comienza aquí una serie ininterrumpida de acontecimientos. La diosa cría al niño como a un ser divino, sin darle leche sino ungiéndole con ambrosía. De noche lo mete en el fuego, típico acto de magia de inmortalidad. Pero empiezan los rumores y la madre espía a la diosa, prorrumpiendo en un grito de angustia ante lo que ve y rompiendo el encantamiento. La diosa reacciona con violencia. Saca al niño del fuego y lo pone en la tierra (es decir, lo restituye a su medio), reprochando después a los ignorantes humanos que no sepan reconocer su destino de felicidad o desventura. Ella, por su posición privilegiada, habría convertido a Demofonte en inmortal. Indica, sin embargo, que concederá al niño un privilegio menor. Después revela quién es, Deméter, dispensadora de riqueza y gozo a dioses y hombres, y pide que se levante un templo en su honor en la pendiente de la colina. Anuncia luego que quiere fundar los misterios *(orgia)* en que será venerada. Con esto inaugura un nuevo modo (precisamente místico y mistérico) de su relación con los hombres.

·No se tratará ya de hacer inmortal a un privilegiado mediante su *transferencia* al mundo de los dioses, concepto típicamente olímpico, sino, en cambio, de abrir a todos, atenienses y no atenienses (con tal de no tener las manos impuras y usar una lengua comprensible), una perspectiva nueva: la de acceder mediante la iniciación a la familiaridad con los dioses en esta tierra y en los infiernos, donde Perséfone reina como soberana. Y esto sucederá —como ya se ha observado— en el contexto de un típico *trance* de dios *místico*, que tiene que ver no sólo con la hija raptada sino también con su madre, que envuelve en una dimensión dolorosa de luto su resplandeciente *olimpicidad*.

Ahora la diosa vuelve a tomar su apariencia divina y se instala en el templo que Céleo se ha apresurado a construir para ella. Pero toda-

vía la invade el dolor. El drama se traslada del ámbito humano al cósmico. Suspendidas sus funciones de dispensadora de fertilidad, provoca un invierno terrible, con una carestía que amenaza el orden humano y el divino. Zeus, tutor olímpico de este orden, trata de restablecerlo enviando a Deméter una serie de dioses que intentan convencerla de que reanude sus funciones. Pero en vano. Entonces se dirige mediante Hermes al otro destinatario, Hades, conminándole a que devuelva la doncella, con la que se ha casado. Hades tiene que ceder y devuelve la doncella, aunque advirtiéndole que seguirá siendo su esposa, reina de los infiernos. Con esta intención la liga mágicamente a los infiernos dándole a comer, sin que se dé cuenta, un grano de granada, el fruto de los muertos. Vuelta a la tierra en el carro de Hermes, la doncella y su madre se encuentran llenas de alegría. Preguntada por ésta, le cuenta a su madre el incidente de la granada. A Deméter no le queda otro remedio que resignarse ante un destino ya marcado: su hija pasará un tercio del año bajo tierra y dos tercios con su madre y los demás dioses. Saldrá de las brumas del infierno cuando la tierra despida la fragancia de las flores de primavera. Al final del relato la diosa suspende su venganza y acepta los términos del acuerdo. Enseguida la escena vuelve al mundo de los hombres. La semilla vuelve a resurgir y la tierra a florecer. Y la diosa enseña a los principales de Eleusis el «cumplimiento de los ritos y los espléndidos misterios (δρησμοσύνην θ'ἱερῶν καί... ὄργια καλά)..., augustos, que no es lícito transgredir, indagar ni divulgar; pues la majestad de las diosas paraliza la voz». Y sigue de inmediato la referencia explícita a los misterios y a sus efectos en los iniciados: «Feliz *(olbios)* entre los hombres quien ha visto estas cosas (quien ha asistido, sobre todo visualmente, a los misterios). Pero el no iniciado en este sagrado rito, quien no ha participado en él, no tendrá destino semejante, una vez muerto, abajo en la profunda oscuridad».

2. *El ritual*

Estos versículos establecen, o reproducen, el estatuto del ritual mistérico eleusino, ya desde la aclamación ritual «¡felices!» *(olbioi)* y luego en su referencia a un ver iniciático que se anuncia como un destino especial para los *mystai.* Así lo confirman dos textos fragmentarios de Sófocles (fr. 753 N^2) y de Píndaro (fr. 137 Schr.). Así Píndaro: «Feliz *(olbios)* quien va bajo tierra tras haber visto estas cosas (ἰδὼν κεῖνα); pues conoce el final de la vida (βίον τελευτάν) y el principio que Zeus le dio (διόσδορτον ἀρχάν)». Estas palabras confirman no sólo que la expresión «felices» abría la aclamación litúrgica reservada a los inicia-

dos eleusinos y definía su estatuto y su destino individual, sino también que la participación en los misterios se concebía ante todo como un *ver*, reservado e iniciático, un ver que en el texto de Píndaro se trasforma en un *saber* que, de modo totalizante, se refiere a los fundamentos mismos de la vida, a su alfa y a su omega, un saber que concierne a esta vida y a la otra. También aquí la expresión indefinida «estas cosas» subraya el objeto secreto, alusivo y misterioso de la visión; es decir, la lejanía o, mejor, la separación del orden mistérico.

El que se nombre, en el fragmento de Píndaro, el comienzo de la vida, dado por Zeus, tras final de ésta plantea una cuestión especial. Se interpretaría mal esta disposición inusual si se quisiera ver en ella la referencia al carácter cíclico de una metensomatosis, donde el final de una vida es (condición para) el comienzo de otra, eventualmente mejor, querida (o concedida) por decreto de Zeus.

Más bien hay que entender que la frase quiere aludir a la profundidad de la experiencia eleusina, que hace descender al iniciado hasta ese nivel trascendente donde están la raíz y los significados de la vida y de la muerte, del morir y del vivir; entendido este último como plenitud y cumplimiento de la experiencia en su conjunto. Confirma esta interpretación el fragmento de Sófocles, que veremos enseguida, que pone como término de referencia propio el vivir, en la acepción más rica de su contenido *(zen)*[1].

Por tanto, el morir y el vivir a que se refiere el fragmento de Píndaro alude a algo más allá de la experiencia común, terrena, de la muerte y de la vida. El iniciado que muere va a un lugar que le es familiar, pasa por decirlo así *bajo* el umbral de la temible puerta del Hades, y se vuelve indemne al despojamiento de cualquier espíritu vital que caracteriza, para todos los demás, el paso por esta puerta y por encima de su umbral. Es verdad que muere como todos, pero no paga el peaje requerido, consistente en su reducción al estado de sombra y de cadáver sin alma.

Igualmente significativo es el fragmento de Sófocles: «Oh, tres veces felices (τρὶς ὄλβιοι) quienes entre los mortales van al Hades tras haber visto estos ritos *(tele)*. Sólo para ellos hay vida (ζῆν ἐστι) allá abajo, mientras para los demás toda clase de males». La novedad de este texto, que menciona una realidad absoluta como el vivir *(zen)*, está en la contraposición de esa vida con los *males*; una contraposición más fuerte o al menos más explícita que la que se da entre iniciados y no iniciados expresada en el himno a Deméter. En efecto, tal

1. El término *zen* es más fuerte que el de *bios*. Este último alude al ciclo vital, mientras que el otro a la plenitud de la vida.

contraposición anuncia a los no iniciados no sólo la ausencia de una condición de privilegio, sino la inminencia de males positivos (si es que no de castigos merecidos). Es verdad, sin embargo, que en la expresión alusiva del texto del himno *homérico* («no tendrá destino semejante, una vez muerto») se puede ya subrayar un contenido efectivo de males para el no iniciado.

3. *El tipo de piedad*

Podemos, en definitiva, preguntarnos hasta qué punto la condición negativa de los no iniciados se apoya en la visión común, *homérica*, de un Hades tenebroso, expresión de la dureza intrínseca del hecho y del estado de muerte. Un problema parecido se plantea a propósito del dato mítico de la condena de las Danaides, culpables de haber despreciado impíamente el matrimonio y de haber matado a sus pretendientes. Es posible que este antiguo mito haya recibido una interpretación simbólica en el monumento de los cnidos en Delfos y en los vasos pintados, como castigo de los no iniciados, representados precisamente por las estúpidas y soberbias muchachas, que en los infiernos están continuamente echando agua en un recipiente sin fondo.

Adviértase que el tipo de culpa y el tipo de castigo de las danaides se corresponde perfectamente con una concepción *olímpica* del otro mundo, que se centra sobre todo en algunos condenados que se han significado por pecados especiales de impiedad. Desde esta perspectiva, el caso de las danaides es análogo al de Sísifo, representado también en los vasos repitiendo hasta el infinito su inútil esfuerzo. Y, sin embargo, sólo con las danaides se ha hecho la transposición de lo olímpico a lo mistérico, de la impiedad de los condenados famosos del *epos* a la impiedad o descuido de los no iniciados.

Otro caso límite que nos deja perplejos es el de un famoso episodio de *Las ranas* de Aristófanes donde se contraponen los «piadosos *thiasotes*», (piadosos: *eusebeis,* santos: *hosioi* y puros: *katharoi),* que son los iniciados eleusinos, que viven en un Elíseo subterráneo (vv. 154-164), a los que faltaron a los deberes para con sus padres, su patria y para con la hospitalidad, y que están por ello condenados a yacer en el fango (v. 354). Aquí se plantea el problema de en qué consistía esa piedad, santidad y pureza, y qué relación tenía, por una parte, con la recepción de los misterios y, por otra, con la inocencia y perfección moral. E igualmente el problema de averiguar el sentido de la pena del fango, que se considera cada vez más como lo contrario al estado de pureza del iniciado (cf. más adelante), pero que aquí se refiere a esos pecadores típicos contra la moralidad olímpica común y

esencial; es decir, el respeto a la familia, a la hospitalidad y a la patria. Y no podemos esperar una respuesta satisfactoria por parte de la misma institución mistérica eleusina, que preveía la exclusión de quienes habían manchado sus manos de sangre. Tal exclusión se refería, en efecto, a los aspirantes a la iniciación, pero no dice nada sobre la obligación de la iniciación misma ni de la culpa de no haberla cumplido. Por desgracia sólo se da una posición clara en textos más tardíos (que, como tales, pueden resentirse de una evolución o de una tendencia). Se trata, entre otros, de un texto de Elio Arístides (siglo II d.C., *Eleus.*, I, p. 421 D)[2].

4. *Los textos más tardíos*

El texto de Arístides, tras haber mencionado las *dulces esperanzas* de los iniciados de Eleusis, dice explícitamente que para los no iniciados habrá en el más allá oscuridad y fango.

En cambio, con respecto al auténtico Platón, hay diversos textos que no resuelven sino que complican el problema:

a) República 363c-e, donde se habla de los impíos *(anosioi)* e injustos *(adikoi)*, que son una vez más, como parece resultar del contexto, tanto los malvados como los no iniciados.

b) Gorgias 493a-d, donde se habla específicamente de las penas en el Más allá para los no iniciados, si bien aquí la cuestión se complica al entender Platón alegóricamente a los no iniciados como *anoetoi,* es decir, «nescientes» en sentido ético-intelectual (cf. *infra).*

c) Finalmente, *Fedón* 69c: quien llega al Hades *amyetos* y *atelestos,* es decir, «sin haber sido iniciado», estará en el fango, mientras que quien es *kekatharmenos* y *tetelesmenos,* «purificado e iniciado», habitará allá con los dioses de abajo.

Ya hemos aludido a la dificultad que presentan estos textos platónicos. Pues aunque formalmente se refieren a la iniciación eleusina, traslaticiamente aluden a otra iniciación bien distinta que llamamos misteriosófica (y órfica). En efecto, el primer texto contrapone a la suerte de los impíos la de los «santos» *(hosioi),* reunidos en feliz comensalidad, y así cita a Museo y a su hijo; es decir, la poesía órfica. En el segundo texto, el de *Gorgias,* Platón cita la que sería la opinión de «un siciliano o italiota», por tanto sin duda de un órfico pitagórico («escuelas» difundidas en esas regiones). Finalmente, en el tercero, el del *Fedón,* el filósofo recoge la opinión atribuida a los «fundadores

2. Para Plutarco, *De anima*, ap. Stobeo IV, p. 1809, cf., *infra*, nota 6.

de las iniciaciones», fundadores que en su tiempo prácticamente se identificaban con *Orfeo* y los teólogos órficos. Hasta tal punto que este pasaje del *Fedón* concluye con la cita de un refrán que Platón interpreta alegóricamente en favor de los «sapientes», pero que él —para mantener el punto de su exégesis— dice que lo toma de los que presiden las iniciaciones: «muchos son los portatirsos, pero pocos los bacantes» (refrán que ya hemos citado arriba en otro contexto); es decir, muchos son los participantes en los ritos báquicos con las insignias exteriores de estos ritos (el bastón o caña, o en su caso el tirso), pero sin estar íntimamente unidos al dios y como en una comunión de esencia con él; es decir, sin las condiciones subjetivas que además se requerían, cualesquiera que fuesen. Por tanto, aparte de esta última mención en relación con los bacantes y los portatirsos, que puede interpretase de distintas maneras, los textos platónicos aducidos nos trasladan a un ámbito distinto del eleusino; esto es, a un ámbito propiamente órfico y, en nuestra terminología, *misteriosófico*. Volveremos sobre el tema al final de estas páginas. Baste aquí con recordar cómo a veces se sometía a la experiencia eleusina a unas agudas críticas que presuponen la concepción de que —a pesar de la exclusión de quienes tenían las manos impuras (de sangre)— se preocupaba fundamentalmente de una pureza ritual (ya anticipada en los *pequeños misterios* de Agra, de primavera). En esta línea estaba un famoso y polémico dicho atribuido a Diógenes el cínico (Dióg. Laerc., VI, 39). Por otra parte, Platón hacía una crítica parecida en la *República* (II, 364e) a las *purificaciones* que practicaban los charlatanes que apelaban indignamente a su relación con Orfeo (esos a los que Teofrasto llamaba *orfeotelestes*, los «iniciadores órficos»). Todavía en menos estima se tenía en Atenas a los que se iniciaban en el culto de dioses extranjeros, como en el caso del culto mistérico de Sabazio que practicaba la madre del orador Esquines, que Demóstenes satiriza (en *De cor.*, 259).

5. *La fusión de dos perspectivas*

Nos hemos detenido en los misterios de Eleusis por ver en ellos casi un modelo de esa tipología específica de lo *místico* que llamamos *lo mistérico*. En esto, sobre una estructura básica de cultos de fecundidad con su pareja de divinidades y con el trance que las caracteriza, se construye una estructura iniciática que asegura al *mystes* las «buenas esperanzas» más allá de la tumba e incluso ya en esta vida por la especial asistencia de Plutos, el dios de la abundancia. La celebración eleusina parece, pues, fusionar dos perspectivas: una de tipo cósmico-

naturista, de interés colectivo, y otra individual, *soteriológica* en sentido amplio (o, mejor, *garantizadora*). Esta segunda se manifiesta como anuncio de una suerte feliz para el iniciado; la primera, como centrada en el gran trance de la fertilidad estacional y, por tanto, como relacionada directamente con la colectividad, la ciudad e incluso el género humano, después de que Plutos dejara ver el efecto de su acción y de que Triptólemo difundiera en todas las tierras que visitó la agricultura, que garantiza en esta existencia una vida dignamente humana. A este aspecto de la celebración mistérica, relacionada con los antiguos cultos de fecundidad, es a lo que se refieren las numerosas alusiones a temas de hierogamia en el curso del ritual: el Cielo y la Tierra, el *dios* y la *diosa*, la conexión con la institución nupcial. (Adviértase, por otro lado, que no toda celebración eleusina relativa a la fertilidad se refiere propiamente a los misterios.)

La Antigüedad percibió claramente esta doble dimensión mistérico-eleusina interrelacionada. Isócrates (citado por Cicerón, *De leg.*, 2, 14, 36) resaltaba en el *Panegírico* (cap. 28) los dos bienes heredados de Atenas: el humanismo de la agricultura y los misterios. La ciudad de Atenas, heredera del privilegio eleusino, es la garante de uno y otro aspecto. Y fue tan fuerte la institución eleusina que atravesó todas las etapas de la civilización griega desde la época arcaica (y quizá ya antes de ésta) hasta la edad tardía, cuando incluso Adriano se hace iniciar. Más aún: tal institución estuvo instalada en su sede de siempre, ese complejo recinto de muros en cuyo interior se extendía el *Telesterion* con sus gradas para los espectadores-actores, *participantes* del drama que primero los apasionaba y luego los pacificaba; sede que no tuvo nunca sucursales ni en Grecia ni en ningún otro sitio (a pesar de la mención de un barrio de Eleusis en Alejandría). Sin embargo, los misterios de Eleusis servirán de modelo a otras celebraciones, por lo común extranjeras, en las que se repetirá el trance místico y se reavivará la perspectiva mistérica de las «buenas esperanzas». Así, algunos de los antiguos cultos mediterráneo-orientales de fecundidad, como los citados de Cibeles y Atis y de Isis y Osiris, asumirán un carácter mistérico y no sólo místico. Y la hermenéutica teológica griega y helenística se complacerá en acercar entre sí estas divinidades, por ejemplo Isis y Deméter, hasta el punto de que una invocación a Isis descubierta en Maronea culminará en una exaltación a Grecia, a Atenas y a Eleusis y sus misterios[3].

3. Granjean, EPRO, vol. 49, pp. 122-124. U. Bianchi, «Iside dea misterica. Quando?», en *Perennitas* (Studi in onore di A. Brelich), Roma, 1980, pp. 9-36.

IV. DIFERENCIAS ENTRE LOS CULTOS DE ELEUSIS Y LOS DIONISÍACOS

Pero volvamos al *dios místico* por excelencia, Dioniso, un dios que se caracteriza por sus dimensiones vitalistas, ctónicas y de trance, del que ya hemos indicado sus contradicciones paradójicas de dios extranjero pero fuertemente enraizado en el territorio, perseguido y perseguidor (en el mito de Licurgo y en el de Penteo), sujeto a trances de desaparición y reencuentros (fiesta de los *agrionia* en Beocia), de muerte y reaparición cúltica al son de las trompetas (en el complejo mítico-ritual argivo de Lerna), de sueño y de despertar anual (como en Delfos, con la intervención de las *thyiades* —bacantes—, en coincidencia con el ritual de los *hosioi:* cf. arriba).

Hay, pues, una clara diferencia entre un culto como el eleusino, que se celebraba en un recinto cerrado, en la contemplación participativa de un espectáculo de luces, mediante un *ver* y conocer iniciático y *soteriológico*, final asegurado de las vicisitudes de un drama de pérdida y encuentro que se repetía anualmente para bien de los iniciandos, y el culto de las *thyiades,* a base de correrías por los montes *(oreibasia)* cada tres años y de agitadas celebraciones nocturnas de la *fiesta de las muchas antorchas*, en lugares selváticos al abrigo de la vista de los profanos.

El investigador se pregunta, sobre todo con respecto a Lerna y Delfos, donde es clara la dimensión del *dios en trance*, si no estamos aquí también frente a rituales mistéricos, aunque tuvieran una estructura distinta de los eleusinos; es decir, no basados en la moderación de un ritual venerable, con sentimientos de conmoción mesurada, aunque intensa, como en caso de las *dos diosas*, sino en la agitación orgiástica y entusiástica, llena de *pathos,* que caracteriza, al menos convencionalmente, las manifestaciones más típicas del culto dionisíaco, incluso el civilizado y disciplinado de los *thiasoi* de época más reciente, entre los que hay que recordar el de los *iobakchoi* atenienses (siglo II d.C.), por lo demás severamente *reformado*.

A pesar de todo, la respuesta a la cuestión parece ser negativa. En sus distintas formas, incluso en las más ligadas a la tipología del *dios en trance*, parece faltar en el culto dionisíaco (semejante en distintos aspectos al también orgiástico de la Gran Madre Cibeles y de sus adeptos, míticos e históricos) un ritual de iniciación que funcione con carácter impreso *semel et pro semper* en la persona del participante; e igualmente parece faltar la perspectiva ctónico-elísea de las «buenas esperanzas». No falta en cambio en el dionisismo, especialmente en el extático, el uso de términos como *teletè, orgia,* etc., que son comunes también al culto mistérico. Pero esto se justifica por la raíz *mística*

común; esto es, por la cualidad de *dioses en trance*, de los sometidos a *pathe*, que es propio de las respectivas divinidades (Coré en Eleusis, pero también Deméter, en cuanto diosa olímpica implicada en una historia de pérdida y reencuentro).

V. LA *MISTERIOSOFÍA*

Dicho esto, hay que precisar que difícilmente el dionisismo habría podido mantenerse dentro de los límites de su especificidad de culto orgiástico o *salvaje* (del que tenemos un vestigio institucionalizado en los ya citados *agrionia* tebanos), o en el marco de los rituales celebrados en el culto público de Atenas (los *anthesteria)* o de Delfos (cuando Dioniso ocupa el templo de Apolo, quizá durante los meses de invierno), o incluso en los ya citados *thiasoi* helenísticos. El dionisismo tenía una senda mucho más amplia, y no precisamente en la línea de los cultos mistéricos[4], sino en la que llamamos *misteriosofía*, con su correspondiente profundidad, hasta ahora no oída, de una experiencia desconcertante del alma, entendida como una entidad de origen y destino divinos. En la perspectiva misteriosófica (órfica), el alma se presenta como protagonista de un *trance* de caída y reintegración, encuadrada en las categorías de una culpa anterior a su encarnación y de una metensomatosis expiatoria. Una experiencia distinta no sólo de la experiencia de la *psúché* de memoria homérica, sino también de la del alma en los contextos eleusino y dionisíaco-entusiasta hace poco evocados[5].

4. El importante testimonio de las *Bacantes* de Eurípides aporta unos indicios sugestivos, aunque insuficientes, de su tendencia hacia la forma mistérica. Aquí está presente en toda su fuerza sugestiva la dimensión de vagar por los montes en medio del *enthousiasmos*, a la espera de una inminente autorrevelación del dios, orientada al paroxismo de un sacrificio humano: el descuartizamiento del incrédulo Penteo, en su impiedad contra Dionisos. Pero a esta dimensión del bacanal se añade un conjunto de referencias al estado de conciencia —*estado del alma*— de las celebrantes del rito. Éstas, llegadas de Asia, tierra de la Gran Madre, Cibeles, que tiene también sus *bakchoi*, experimentan la dulce pena y la dulce fatiga de mantenerse (πόνον ἡδὺν κάματόν τ' εὐκάματον) «siguiendo a Bromio», el «enardecido» Dioniso, «conductor del delirio báquico». Gritan el sagrado *evohé* y proclaman «feliz» *(makar*, más que *olbios)* a quien, teniendo la fortuna de conocer los ritos divinos y místicos *(teletai)*, santifica su vida (βιοτὰν αγιστεύεται) y «unce su alma a la comitiva báquica» (θιασεύεται ψυχάν), haciendo de bacante por los montes con las santas purificaciones de Cibeles y Dioniso *(Bac.*, 64-82).

Lo que nos interesa de este texto es su alusión al alma, a la purificación y santificación. Falta, sin embargo, lo esencial de una noción mistérica que implica las «dulces esperanzas», así como lo esencial de una noción misteriosófica, la del alma divina.

5. Ocupa, sin embargo, un lugar especial el fragmento de los *Cretenses* de Eurípides (fr. 472 N2), en donde, según G. Sfamemi Gasparro, *Soteriologia e aspetti mistici nel culto di Cibele e Attis*, Palermo, 1979, p. 35, «une en una única perspectiva el culto de Zeus *Idaios*, los "truenos de Zagreo vagando de noche" y las antorchas que se agitan para la Madre *oreia*». Y continúa la autora: «Incluso en este contexto el poeta insiste en la pureza de conducta del fiel, llamado aquí "iniciado" *(mystes)* además de *bakchos*, pero la referencia a las "vestiduras blancas", al rechazo de procrear y

En cuanto a Eleusis, y aun disintiendo de la posición de E. Rohde, que a nuestro parecer reduce demasiado en esos misterios la función de la noción de la no-mortalidad del alma como sujeto consciente, opinamos también nosotros que la perspectiva misteriosófica es fundamentalmente distinta de la mistérico-eleusina. Como se ha dicho antes, las «buenas esperanzas» de Eleusis daban la posibilidad al iniciado de alcanzar, libre de las consecuencias destructivas del doloroso tamiz de la muerte, los lugares luminosos y elíseos donde reina Perséfone, y de gozar de su familiaridad (piénsese en lo que dice Apuleyo en el libro XI de las *Metamorfosis* sobre la diosa Isis que ilumina el Hades y lo convierte en un lugar acogedor y de serenidad para el iniciado)[6]. En cambio, en lo que respecta al dionisismo de los rituales de entusiasmo (de *entheos*, «que tiene en sí al dios»), hay que afirmar con Festugière y Nilsson que la participación en ellos no implicaba más que una asimilación pasajera con el dios, una beatitud momentánea de éxtasis. Opinamos que lo mismo hay que decir de esos ritos dinisíacos trienales que celebraban las ménades *(thyiades)* y que se continuaron en la época helenística en las comitivas organizadas; y esto aunque algún dato podría hablar en sentido contrario, como cuando se distingue entre «bacantes» y simples portadoras del tirso, o entre matronas adeptas al culto y doncellas que simplemente participan en él (cf. arriba).

Distinto es, en cambio, el caso de esas comitivas dionisíacas de la época helenística que parecen aludir a esoterismos misteriosóficos, como en el caso de la comitiva que menciona Plutarco en *Ad uxorem*, 10, donde el recuerdo de un hijo muerto evoca conocimientos esotéricos y consoladores sobre el más allá. Otras veces, en cambio, estas comitivas parecen, como ya hemos observado, reducirse más bien a asociaciones cultuales, una de cuyas finalidades consistía en una socialización auspiciada por la participación en banquetes de vaga refe-

de los *empsucha* [comida de carne en la que estuvo el alma, la vida], además de la contaminación con los sepulcros, ilustran claramente una religiosidad de tipo órfico, que no puede atribuirse al dionisismo de las comitivas báquicas ni al culto materno...». Sfamemi Gasparro piensa con acierto en los ámbitos dionisíacos influenciados por el orfismo.

6. Un fragmento ya citado del *De anima* de Plutarco (cf., *supra*, nota 2) aporta una semejanza entre la experiencia mistérica eleusina y la espiritualidad misteriosófica. El texto presenta al alma del difunto en el momento de atravesar fatigosamente, en su agonía, unos lugares oscuros, de los que finalmente desemboca en la luminosidad de una región elísea. Pero se añade un dato de indudable contenido misteriosófico: desde el lugar de su estancia bienaventurada ve el alma a los vivos (de esta tierra) debatirse en el fango (de esta vida). Es la típica formulación de un interrogante misteriosófico de la frase de Eurípides que cita Platón en el *Gorgias*, 493e: «¿Quién sabe si la vida es sólo un morir y la muerte, en cambio, vida?», cita a la que sigue la de un *sabio* que dijo: «Ahora estamos muertos y nuestro tiempo es nuestra tumba». Es el tema del *Fedón* (cf. también Píndaro, *Threni*, 2 Puech = 131b Snell).

rencia sacral; o en comitivas que organizaban los miembros de una corporación (asociaciones de *technitai).*

VI. EL ORFISMO: EL EJEMPLO MÁS TÍPICO DE *MISTERIOSOFÍA*

El *camino real* para un desarrollo del dionisismo era el camino —recorrido hasta el final— de la *misteriosofía*, en donde el dionisismo se encuentra y confluye en esta corriente o cruce de corrientes que se denomina legítimamente con el nombre de *orfismo.*

Se trata de un conjunto de nociones y prácticas que insisten sobre el tema de la naturaleza y origen divinos del alma, la cual experimentó un trance de exilio y de caída en un cuerpo que es su tumba o cárcel —o, mejor, custodia— y que sólo al final de una sucesión de encarnaciones (metempsícosis o metensomatosis) puede ganar de nuevo el mundo de lo divino. Se trata de una idelogía cuya existencia real han minimizado, relativizado o negado distintos investigadores, pero que, en cambio, puede haber recorrido, con algunos momentos de eclipse, toda la historia, no sólo religiosa, de la Antigüedad, sostenida por Empédocles, Pitágoras y Platón, hasta los neopitagóricos y neoplatónicos, que la consideran como una de las bases de su doctrina y de su experiencia de vida.

El orfismo como ideología y estilo de vida debe su nombre, aunque no su sustancia, a su frecuente implicación con Orfeo, *en cuanto que* se le consideró como antiguo teólogo y teósofo fundador de misterios. Propiamente entendido, el orfismo es el ejemplo más típico de lo que llamamos *misteriosofía*, que representa la culminación de lo *místico* y se refiere a una sabiduría, en cierto modo una *gnosis*, que reinterpreta y reutiliza temas místicos y mistéricos en la clave de la doctrina del trance del alma divina: una experiencia que se continuará, a partir del siglo II d.C., en el vasto cauce del pensamiento y de la praxis del gnosticismo.

Hagamos ahora otras consideraciones sobre la dimensión éticoteológica órfica. Antes de dar una justificación de nuestro convencimiento de que *el orfismo ha existido*, nos detendremos en los datos que se refieren específicamente a la desembocadura órfica de temas dionisíacos. En este punto, recientes descubrimientos han renovado el campo de la investigación. Ya es en extremo significativa la noticia de que sería Onomácrito quien, en la época de Psístrato, tras haber tomado de Homero el nombre de los titanes, habría fundado los ritos místicos *(orgia)* de Dioniso y atribuido a los titanes la causa de los dolores *(pathemata)* del dios (Paus., VIII, 37, 5).

Un Dioniso despedazado, cocido y luego comido —algo opuesto al clásico tema dionisíaco de la omofagia (comer crudo)— puede ciertamente evocar contextos iniciáticos de contenido mistérico (no necesariamente misteriosófico); contextos en los que el protagonista, es decir, el iniciado tipo, en este caso Dioniso y quien tiene que ver con él, está implicado en un trance, en un *rito de paso* que lo transporta más allá de la muerte. Pero este supuesto ritual (o su tema mítico[7]), que en sí sería fuente de vida, o de vida renovada, un acto en definitiva *creativo*, cambia completamente de significado cuando se pasa de los titanes concebidos como *espíritus* iniciadores a su concepción como violentos devoradores del niño Dioniso.

Ciertamente también así el mito puede mantener su significado iniciático, ya que en muchos rituales de este tipo, comenzando por los etnológicos, los iniciadores aparecen como seres monstruosos y violentos, dispuestos a engullir y digerir al iniciando. Pero la utilización órfica de este mito de los titanes y del niño Dioniso (¿Zagreo?) va más allá de este significado, asumiendo otro distinto y coherente con el tema órfico en materia de antropología (y antroposofía). En efecto, en la versión órfica, los titanes, fulminados por Zeus, han cometido una típica *culpa antecedente*, antecedente con respecto a la existencia del hombre, que tiene su origen en el hollín de los vapores de los titanes fulminados. Un corolario obvio de este suceso (el dualismo antropológico) no se menciona explícitamente antes de Olimpiodoro (en *Phaed.*, 61c 2, 21 Norv.), un neoplatónico muy tardío, del que se puede deducir que la humanidad tiene en sí dos naturalezas, la titánica, negativa, y la dionisíaca, positiva. Pero no hay que olvidar un par de alusiones platónicas que hablan de un impulso *(oistros)* antiguo negativo, que se manifiesta en ciertas categorías de criminales, y de una «antigua naturaleza titánica» que se manifiesta en el hombre *(Leg.*, 854b; 701c).

Nótese que Olimpiodoro no identifica en este pasaje el componente dionisíaco del hombre con el alma, ni el componente titánico con el cuerpo (más aún: habla de la naturaleza dionisíaca de nuestro cuerpo). Pero esto no aminora la pertenencia misteriosófica del tema que desarrolla, tanto más que el estado de *culpabilidad anterior* de los titanes parece tener continuidad en un estado de culpabilidad (o en todo caso de punición) de la humanidad que deriva de esos titanes «antepasados de nuestros padres» (Τιτῆνες... ἡμετέρων πατέρων, *Himn. órf.*, XXXVII).

7. H. Jeanmaire, *Dyonisos*, p. 390, cree que se trata de un tema iniciático que sólo más tarde se relacionó con Dioniso, que según las fuentes más antiguas no sería comido. M. Detienne subraya a su vez la modalidad cultual de la cocción (en dos fases) de la carne de Dioniso.

Las hermenéuticas filosóficas neoplatónicas que ven en el descuartizamiento de Dioniso la parcelación del Uno (cf., p. ej., Olimpiodoro, en *Phaed.*, 61c p. 3, 9; 67c, p. 43, 14 y 68c p. 48, 20) no disminuyen la propia relevancia órfica. Se trata naturalmente de temas sujetos a la más libre de las hermenéuticas (temas también a su modo misteriosóficos y monístico-dualistas), hasta el punto de que Plutarco, experto en teología interpretativa, podrá en su de *E apud Delphos* ver en Apolo délfico la *metabolè* («transmutación») de lo múltiple hacia lo Uno, y en Dioniso —venerado también en Delfos en alternancia con Apolo— la *metabolè* inversa, de lo Uno hacia lo múltiple.

En casos semejantes, además de la oportunidad que se ofrece al hermeneuta de insistir en una dialéctica filosófico-religiosa, vale también la conexión objetiva del antiguo dios del orgiasmo con la variedad, el movimiento, el dinamismo y la capacidad poliédrica de las manifestaciones que provoca.

Hemos hablado de una desembocadura órfica de temas dionisíacos. Recientes descubrimientos epigráficos pueden aportar algo provechoso. Las tablillas cuadradas de hueso, pulidas y a veces grabadas que se han encontrado en Olbia[8], en la costa norte del mar Negro (ese nordeste respecto de Grecia al que aluden varios testimonios en relación con el tracio Orfeo y con figuras que protagonizaron aventuras chamánicas todavía más remotas), aluden a términos aislados o a pares y ternas de términos de aspecto típicamente órfico-dualista («vida-muerte-vida», «paz-guerra», «verdad-falsedad» y, quizá, «[cuerpo-] alma); al mismo tiempo aparece la palabra «órfic(o)» y, abreviado, el nombre de Dioniso (nótese además que en Olbia se celebraban rituales de Dioniso *bakcheios,* como resulta de un célebre pasaje de Heródoto, IV 79).

Igualmente significativas son las laminillas de oro comúnmente y con acierto llamadas «órficas», en particular la de Hipponion[9], que termina anunciando al alma del iniciado difunto que recorrerá la «sacra vía» (hacia la inmortalidad) junto con otros héroes y *bakchoi.* Es verdad que esta mención de la lámina de Hipponion —que es (o mejor era [cf. nota 11]) la única que presenta un término de posible carácter dionisíaco— no basta para dirimir la cuestión de si la mención de *bakchoi* alude, a falta de determinaciones ulteriores, siempre y directamente (y en particular en la laminilla) a un ámbito dionisíaco, aunque haya evolucionado en un sentido mistérico y misteriosófico, o pueda también referirse a una utilización más genérica y en todo caso

8. M. L. West, *Orphic Poems,* pp. 17-20.
9. G. Pugliese Carratelli, *Parola del Passato,* 1974, pp. 110 s.

misteriosófica de un término de origen místico y entusiástico (también la Gran Madre tenía sus *bakchoi).*

Igualmente se puede dudar también ante otro documento: una inscripción sepulcral romana del siglo V, que manda que en ese lugar sólo se pueden sepultar personas que hayan ejercido o vivido la cualidad de *bakchos* (... ἰ μὲ τὸν βεβαχχευμένον)[10].

Antes de seguir hay que recordar el reciente descubrimiento en Tesalia, en Pelinna[11], en una tumba de finales del siglo IV a.C., de dos laminillas que por una cara pertenecen a la clase de las laminillas de oro órficas, pero que por la otra se diferencian de modo sorprendente. El iniciado al que se refieren estas dos laminillas semejantes (al parecer en forma de hojas de hiedra) ha muerto y (re)nacido en el mismo día, y deberá decir a Perséfone que *Ba(k)chios* en persona le ha liberado. Sigue una inesperada variante de la frase «cabritillo has caído en la leche», que aparece en las laminillas hasta ahora conocidas. La novedad es ésta: «toro has corrido hacia la leche..., carnero has caído en la leche». Luego se nombra al vino en un contexto fragmentario. En general parece que, con la mención de Bakchios, del toro, del carnero y del vino, nos encontramos ante una reinterpretación o utilización de una fórmula originariamente órfica.

VII. LAS RAÍCES DEL ORFISMO

En todo caso, al igual que hubo un orfismo sin Orfeo, también hubo un orfismo sin Dioniso. Un orfismo, repetimos que no hay que entender como una religión o una iglesia, sino como un cruce de corrientes o un movimiento que se caracteriza por: *a)* la doctrina del alma divina o *heroica* y *b)* la propensión hacia un tipo específico de especulación cosmogónica o teogónica. Estas dos dimensiones, animológica y cosmológica, están coordinadas entre sí, como puede verse en el ejemplo de Empédocles, que distingue, aunque sin separar, un trance del cosmos y un trance del alma, y que une el mismo concepto de la *Eris* (Discordia) separadora tanto a la fragmentación desarmónica de la Esfera como a la caída del alma-*daimon,* bajo el imperio, también ésta, de la Discordia, con la consiguiente metensomatosis en cuerpos masculinos, femeninos, animales y vegetales.

10. Cf. la amplia disertación de R. Turcan, «Bacchoi ou bacchants? De la dissidence des vivants à la ségrégation des morts» en, *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes*, École Française de Roma, Roma, 1986, pp. 227-246.

11. K. Tsantsanoglu y G. M. Parassoglu, «Two Gold Lamellae from Thessaly»: *Hellenika* (Thessalinike) 38 (1987), pp. 3-17. Agradezco la indicación al doctor G. Casadio.

Sobre esta base se podría proponer una respuesta al interrogante de cuáles son los ámbitos culturales en que echa sus raíces el orfismo. Aparece en primer lugar el mundo tracio, y más en general el septentrional, que puede haber proporcionado elementos para una doctrina animológica que implique la separabilidad del alma, convertida en sujeto de experiencias *chamánicas* con personajes como Aristea, Hermótimo, Abaris y Pitágoras (si no Zalmoxis). Aquí tiene una importancia extraordinaria un texto platónico *(Carmide,* 156d) que, recordando las *sanides* tracias, tablillas con fines curativos, dirige desde este contexto un reproche a los médicos griegos que se contentan con curar el cuerpo, mientras que los médicos tracios se preocupan también de curar el alma.

En relación en cambio con la dimensión cosmológica, se advierten notables afinidades entre teo-cosmogonías órficas y teo-cosmogonías fenicias, unas y otras expresando a veces una visión hilozoísta[12].

Respecto del *sentido* de las cosmogonías órficas —que son un género notablemente unitario aunque de composición muy variada—, recordaremos que se mueve dentro de una dimensión monístico-dualista, no lejos de la peculiar elaboración de Empédocles. Dejando al margen las elaboradas teo-cosmogonías órficas, citaremos aquí dos de las más *simples,* atestiguadas respectivamente en Apolonio de Rodas *(Argon.,* I, 496) y en la *Melanipa sabia* de Eurípides (fr. 488 N^2). Ambas aluden al tema análogo, órfico, del huevo cósmico, que al abrirse da origen al mundo; aunque simplifican la escena. Se trata del origen del cosmos a partir de la superación de sus elementos originales, tierra y cielo (y en Apolonio, mar), que constituían «una sola forma (μορφὴ μία)», mientras que ahora, separados, constituyen la variedad del cosmos. Pero el punto decisivo aquí es que mientras el pasaje de Eurípides ve positivamente esta separación de los elementos y la consiguiente apertura del mundo en todos sus componentes, el Orfeo de Apolonio presenta la separación misma como una herida causada por la destructora Discordia *(neikos),* en un sentido muy próximo al de la *demiúrgica* energía separadora, Eris, concebida por Empédocles. ¿Dos visiones irreconciliables en su contradicción? No, ciertamente, si se tiene en cuenta la actitud órfica ambivalente entre pro-cosmismo, actitud que heredará Platón, y anti-cosmismo, actitud que heredará la gnosis[13].

Hemos mencionado las probables conexiones nórdicas (tracias) de las dimensiones animológicas órficas, a las que se une el origen

12. U. Bianchi, «Protagonos. Aspetti dell'idea di Dio nelle religioni esoteriche dell'antichità»: *Studi e materiali de storia delle religioni* 28 (1957), pp. 115-133.

13. Recordamos aquí el papiro de Derveni, que contiene el comentario a una teogonía de carácter órfico.

tracio de Orfeo, afirmado por los antiguos. Las concepciones *nórdicas* (y *chamánicas*) de un alma separable no contienen esas motivaciones ético-soteriológicas que son, en cambio, propias de la animología (y cosmología) órfica, y esto también en el caso ya citado de esos médicos tracios que curan no sólo el cuerpo, sino también el alma de los enfermos; esta curación del alma, en efecto, puede darse también en un contexto animológico de tipo naturista o de tipo *chamánico*. Muy distinto es el tono inconfundible de la animología órfica, según se desprende de una serie de textos. Así Cicerón, en el *Hortensius* (fr. 88): «Los antiguos vates e intérpretes de la mente divina dijeron que hemos nacido para pagar la fianza de algunas culpas *(aliqua scelera)* contraídas en una vida anterior».

El adjetivo indefinido *algunas* alude a la lejanía más o menos remota de una *pre-vida*, que puede remontarse a la última encarnación anterior a la actual, como en el caso del texto de Cicerón, o reconducirse hasta los primeros ancestros cuando los titanes (que quizá haya que identificar con los «antepasados injustos» o los «antepasados de nuestros padres») agredieron al niño Dioniso; o incluso cuando quedó herida la unidad del Uno (o de la Esfera, o de la *forma única*). En todo caso, la dimensión animológica órfica une estrechamente las nociones de *culpa antecedente* y de ensomatosis-metensomatosis; una unión tan estrecha como la india *karma* y *samsara*. Así Filolao, fr. 14, Kern. O.F. 8: «Los antiguos teólogos y adivinos (μάντιες) atestiguan también que es debido al castigo de *algunas* culpas por lo que el alma está unida al cuerpo y está como sepultada en éste», y en *Leg.* 854b menciona «un *cierto* impulso innato» (o más bien «congénito»: οἶστρος τις ἐμφυόμενος) que proviene de antiguas injusticias no purificadas, las cuales en este caso parecen concernir al delito que cometieron los titanes contra el niño Dioniso. (Adviértase, por otro lado, que este *oistros* se manifiesta especialmente en ciertas categorías de criminales.) Sobre este tema insistirán los neoplatónicos al identificar lo *titánico* con lo irracional *(alogon)* y violento.

CONCLUSIONES

Concluimos con una expresión del tratado hermético de resonancia gnóstica, titulado *Kore Kosmou,* que da (cap. 41) una verdadera traducción del concepto de culpa antecedente ligada a la incorporación: διὰ τὰ πρόσθεν πραχθέντα... τὴν ἐνσωμάτωσιν («la incorporación..., a causa de las cosas hechas anteriormente»).

Todo esto tiene relación con la doctrina animológica órfica, una

misteriosofía que no siempre ha necesitado incluir o presuponer dimensiones dionisíacas (visiblemente ausentes en las laminillas de oro, si se prescinde de la mención problemática de *bakchoi* en la lámina de Hipponion y en las de Pelinna: cf. *supra*).

Por su parte, en cuanto a las doctrinas teo-cosmogónicas del orfismo, hay que observar —en analogía con lo dicho respecto de las visiones tracias del alma— que en los eventuales precedentes fenicios de tema cosmológico no se encuentra ese *pathos* que sí aparece en las concepciones órficas de un origen del mundo, entendido como separación dolorosa entre elementos primordiales antes unidos o confundidos (cf., *supra,* el texto de Apolonio de Rodas); ese *pathos* que no se encuentra ni siquiera en una teogonía como la de Hesíodo, toda llena de una concepción no mística sino olímpica, imperturbable y *objetiva* incluso donde se trata de entidades monstruosas y de trances cósmico-divinos de consecuencias desmesuradas.

Como es sabido, el concepto de *orfismo* ha sido objeto de una severa crítica por parte de muchos investigadores, desde Wilamowitz hasta West. Se prefiere hablar de *Orphik* y' Ορφικά, *cuestiones órficas*; es decir, en definitiva de literatura órfica (el «conjunto de libros» que menciona Platón, *Resp.,* 364e), aun reconociendo el uso antiguo del adjetivo órfico a propósito de determinados ritos.

Pero no estamos dispuestos a conceder a los críticos que el único factor coherente que unifica los distintos usos del término órfico sea el nombre mismo de Orfeo, que puede muy bien faltar en textos y temas y reconocerse sin embargo como *órficos*, sobre todo cuando se considera que el Orfeo de que aquí se trata no es tanto el músico o el enamorado visitante de los infiernos y el reformador de misterios, cuanto, y sobre todo, el *teólogo* al que se considera fundador y reformador de misterios o el practicante de un tipo de vida y observante de abstinencias (ἀποχὺ τῶν ἐμψύχων, «abstinencia de aquello en lo que hubo un alma») de carácter misteriosófico; o incluso el pseudo-autor de cosmogonías de tipo monístico-dualista. Tanto más que —como ya se ha observado— el orfismo de que hablamos no hay que entenderlo como una pequeña iglesia que se perpetuó a través de los siglos, sino como una trayectoria conceptual y una praxis tradicional centradas en algunas nociones claves, entre las que es fundamental la de un trance de *culpa antecedente* y de una ensomatosis. Que el orfismo —o lo que es órfico— no pueda reducirse a sus componentes dispersos, lo dice ya ese ὀρφικὸς βιος («vida órfica») que, practicado realmente en los diversos aspectos de su encratismo o reducido a un topos literario prevalente aunque no exclusivo, da un toque de concreción a lo que seguimos llamando *órfico* y *orfismo*.

BIBLIOGRAFÍA

U. Bianchi, «L'Orphisme a existé», en *Mélanges d'histoire des religions offerts à H.-Ch. Puech,* Paris, 1974, pp. 129-137.

U. Bianchi, *The Greek Mysteries* (Iconography of Religion, XVII, 3), Leiden, 1976.

U. Bianchi, *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza,* Roma, 1976.

U. Bianchi, «Iside dea misterica. Quando?», en G. Piccaliga (ed.), *Perennitas. Studi in onore di A. Brelich,* Roma, 1980, pp. 9-36.

U. Bianchi, *Il dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico,* Roma, 1983.

W. Burkert, *Antichi culti misterici,* Roma-Bari, 1989 (ed. americana 1987, alemana, 1990).

École Française de Roma, *L'Association dionysiaque dans les sociétés anciennes,* Roma 1986.

A. J. Festugière, *Études de religion grecque et hellénistique,* Paris, 1972.

F. Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in Vorhellenistischer Zeit* (RGVV XXXIII), Berlin-New York, 1974.

W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion. A Study in the Orphic Movement,* London, ²1952.

H. Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus,* Paris, 1951.

C. Kerényi, *Dionysos. Archetypal Image of Indestructible Life,* London, 1976.

O. Kern, *Orphicorum Fragmenta,* Berlin, 1922.

R. Melkelbach, *Roman und Mysterion in der Antike,* München-Berlin, 1962.

M. P. Nilsson, *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age,* (Acta Instituti Athen. Regni Sueciae, 8.°, V), Lund, 1957.

A.D. Nock, *Essays on Religion and the Ancient World,* 2 vols., Oxford, 1972.

K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der Altchristlichen Umwelt,* Roma, 1954.

K. Prümm (en colaboración con E. Follet), «Mystères», en *Supplément au Dictionnaire de la Bible,* VI/1.

E. Rohde, *Psyche,* ²I-II, Tübingen, 1899.

D. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco,* Roma, ²1979.

G. Sfameni Gasparro, *Soteriologia e aspetti mistici nel culto di Cibele e Attis,* Palermo, 1979 (ed. inglesa EPRO 103, Leiden, 1985).

G. Sfameni Gasparro, *Misteri e culti mistici di Demetra,* (*Storia delle religioni,* 3), Roma, 1986.

M. L. West, *The Orphic Poems,* Oxford, 1983.

U. von Wilamowitz-Möllendorff, *Der Glaube der Hellenen,* I-II, Berlin, 1931-1932.

G. Zuntz, *Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia,* Oxford, 1971.

Quinta parte

ROMA Y LO SAGRADO

EL *HOMO ROMANUS*: LA RELIGIÓN, EL DERECHO Y LO SAGRADO

Marta Sordi

INTRODUCCIÓN

Según la tradición, Roma fue fundada en el siglo VIII a.C., pero sólo a finales del siglo III hay sobre ella una historiografía; pues es bien sabido el problema que plantea la incertidumbre de los cinco primeros siglos. Dentro de esta incertidumbre, los siglos VI y IV, en que Roma fue conocida como una ciudad etrusca, son los períodos de la historia arcaica que mejor conocemos y al mismo tiempo en los que se perfilan las características que marcarán luego toda su historia. En ellos Roma nace como *urbs* y como *civitas* y revela esa vocación universal y esa capacidad de integración de gentes distintas y de asimilación y síntesis de experiencias heterogéneas, que representará su más alta contribución a la historia de la civilización humana.

El primer período va de finales del siglo VII (o comienzos del VI), cuando la tradición pone en ella el comienzo de la dinastía de los Tarquinios y las excavaciones arqueológicas revelan el comienzo en Roma de una civilización urbana, atestiguada por los pavimentos del foro y de las primeras grandes construcciones de piedra, al primer cuarto del siglo V, cuando la victoria siracusana de Cumas pone fin a la expansión etrusca hacia la Italia meridional y las excavaciones revelan en Roma el cese de la actividad edilicia, sobre todo de templos, la disminución de la importación de vasos griegos y de la fabricación de terracotas arquitectónicas de tipo etrusco. Es el período que comprende la última época de los Reyes y la primera de la República.

La Roma de los Tarquinios y de Porsena es una ciudad donde el componente latino coexiste pacíficamente con el etrusco y que forma probablemente parte de la liga etrusca. La imagen de esta Roma *etrusca*

se manifiesta en el primer tratado entre Roma y Cartago y en su organización por centurias. Es una ciudad cuyo dominio se extiende hasta el Circeo y Terracina y cuyos intereses comerciales llegan hasta Sicilia, Cerdeña y África; que pacta con Cartago para establecer los límites de sus respectivas zonas de influencia; una ciudad con un ordenamiento social de carácter timocrático donde la riqueza no procede ya sólo de una economía de tipo agrícola-pastoril y en donde las concentraciones humanas no dependen ya de las viejas estructuras generacionales y tribales. En este contexto se da en Roma, hacia finales del siglo VI, el paso de la monarquía a la república, y el nombre de «mastarna» *(magister)*, supremo jefe militar, no rey, con que los etruscos llamaban a Servio Tulio, sugiere la hipótesis de que éste hubiera asumido una de esas magistraturas extraordinarias y vitalicias que preanuncian en las ciudades de Etruria de finales del siglo VI la llegada de formas republicanas[1].

El segundo período de la influencia etrusca sobre Roma está representado por los treinta años que siguieron a la catástrofe gala del 386, una constante cronológica presente en la tradición romana más antigua, desde Fabio Pictor a Polibio, y desde Catón a Varrón y a Virgilio. Al margen de la ficción de la leyenda, según la cual esos treinta años están simbolizados en los treinta cochinillos que los troyanos vieron cuando desembarcaron en el Lacio y que simbolizan el mismo período que debía trascurrir entre la fundación de Lavinio y la de Alba, esos treinta años es el período en que, tras el incendio galo del 386, los romanos recuperaron su poderío y reorganizaron de nuevo su posición respecto de los latinos (Polib., II, 18, 6 ss.).

Esta recuperación se debió al entendimiento que se dio en este período (y ya antes durante la guerra con Veyos) entre Roma y una parte de la liga etrusca, sobre todo con Chiusi y con Ceres. Este entendimiento, que se manifiesta en la concesión a Ceres de la *civitas sine suffragio,* va unido en política exterior a la ruptura entre Roma y los latinos y a la guerra con los tiranos de Siracusa, y en política interior al avance de la plebe. Ligada a Ceres, Roma se vio envuelta, además de en la lucha de Dionisio I y Dionisio II contra los etruscos, también en la política marina y comercial de Ceres. Como la Roma de los Tarquinios, la Roma de la primera mitad del siglo IV participó en la empresa ultramarina de la aliada Ceres en Córcega y Cerdeña y trató con potencias navales como Cartago y Marsella.

El entendimiento con Ceres llevó también, con las *leges Liciniae Sextiae,* a la victoria definitiva de los plebeyos en su lucha con el

1. Para una rápida síntesis de las vicisitudes que marcaron el paso de la monarquía a la república, cf. M. Sordi, *Il mito troiano e l'eredità etrusca di Roma,* Milano, 1989, pp. 32 ss.

patriciado. Fruto de la alianza entre una gente plebeya de indudable origen etrusco, los *Licinii*, y las gentes patricias filoetruscas de los *Fabii* y de los *Manlii*, la victoria de la plebe, incrementada por las cuatro nuevas tribus de origen veyo (la Stellatina, la Tromentina, la Sabatina y la Arnensis) y por la fuerte inmigración de elementos de Ceres, reformó notablemente la presencia del componente etrusco en Roma[2].

Como la Roma de los Tarquinios, de Mastarna y de Porsena, también la Roma etrusca de los treinta años siguientes a la incursión gala manifiesta esa capacidad excepcional de asimilación social y de integración étnica que representa la característica dominante de toda su historia, incluso después de que parezca venir a menos la influencia inmediata del mundo etrusco sobre Roma. Los momentos fundamentales en que esta característica parece operante son el de la superación del conflicto entre patricios y plebeyos que, comenzado tras el primer alejamiento de los etruscos en el siglo v, acaba a finales del siglo iv; y el de la subida de los *homines novi* en sustitución de la vieja *nobilitas*, efecto de las guerras civiles y del advenimiento del principado. La capacidad de asimilación, que se traduce para los romanos en su capacidad de apropiarse de las costumbres de otros pueblos y de integrar en su propio cuerpo cívico a extranjeros e incluso esclavos, esa capacidad que impresionó en el siglo iii al macedonio Filipo V (IG, IX, 2, 517) y en el siglo ii al aqueo Polibio (VI, 25, 11), se convierte en convicción plena del *mos maiorum* en Cicerón, Salustio, Livio y Claudio[3]. Esta convicción se concretiza en la conciencia de los romanos (tan distinta de la de las ciudades griegas de la época clásica, orgullosas de la pureza de su propia estirpe) de ser un pueblo mezclado, una *multitudo diversa et vaga, dispari genere, dissimili lingua, alius alio modo viventes,* que la *concordia* ha transformado en *civitas* (Sal., *Cat.*, 6), un *genus mixtum* (Virg., *En.*, XII, 838), nacido del encuentro de pueblos diversos y, por eso, abierto a cualquier otro encuentro.

En el encuentro de troyanos y aborígenes de Salustio, en el encuentro de troyanos y latinos de Virgilio se esconde la realidad histórica del encuentro con los etruscos, esa experiencia fundamental de lo diverso que Roma tuvo en el comienzo mismo de su historia y al que se consideró, tras la catástrofe gala, su segundo nacimiento. Fue en el encuentro con los etruscos (a los que una tradición muy extendida en

2. Sobre la importancia de la alianza entre Roma y Ceres y las consecuencias de esa alianza sobre la política exterior e interior en Roma, remito a mi libro *I raporti romani ceriti e l'origine della civitas sine suffragio,* Roma, 1960 *passim* y, más reciente, *Il mito troiano...*, cit., pp. 46 ss.

3. Cic., *De Rep.*, II, 1, 2 ss.; Sal., *Cat.*, 51, 3 ss.; Liv., IV, 3 ss; para Claudio cf. ILS 212 (la tablilla de Lión del 48 d.C.) y el discurso que recoge Tac., *An.*, XI, 24. Sobre estos textos, cf. M. Sordi, «Passato e presente nella politica di Roma», en AA.VV., *Aspetti e momenti nel rapporto passato-presente nella storia e nella cultura,* Ist. Lombardo di Scienze e Lettere, Milano, 1977, pp. 141 ss.

la Antigüedad hacía venir, como los troyanos, de Asia), en la pacífica convivencia y feliz integración que este encuentro produjo, donde Roma maduró su vocación universal[4].

I. *PAX DEORUM* Y CONCEPCIÓN DE LA HISTORIA DE ROMA

1. Pax deorum *y religión romana*

Si el componente etrusco es inseparable y fundamental del alma romana, hasta el punto de que Virgilio, cuando confía a los dioses el pueblo y el imperio de Roma, puede integrar uno y otro en la fórmula del «Tíber etrusco y del Palatino romano» *(Georg.*, I, 498), la religión es ciertamente el aspecto más importante de la herencia etrusca. Y no me refiero sólo a la influencia que Etruria tuvo en la personalización, con la mediación de Grecia, de las fuerzas divinas de la religión romana más antigua, ni a la importancia que tuvo para los romanos, desde la época arcaica a la Antigüedad tardía, la *Etrusca disciplina* como religión pública del pueblo romano, sino al núcleo más profundo de esta religión, que a mi parecer está constituido por la idea de la *pax deorum* y de la concepción sagrada de la historia[5].

De ordinario se afirma que la religión romana era inseparable de la vida política, de modo que era impensable una política que prescindiese de la religión y una religión que no tuviese como objetivo político el de asegurar al Estado romano la *pax deorum,* sin la cual no podía subsistir[6]. Estas afirmaciones y otras análogas son a mi parecer totalmente válidas con tal de que no se las entienda en su sentido más banal de una religión profesada por puro cálculo, como *instrumentum regni,* sino en su sentido más profundo de una alianza con la divinidad, de una política de cara a la divinidad, que está en la raíz de la actitud romana para con lo divino. Vale la pena definir mejor, en cuanto sea posible, el concepto de *pax deorum.*

4. Sobre la importancia del mito troyano en la historia religiosa de Roma, cf. también M. Meslin, *L'homme romain,* Paris, 1978, p. 28.

5. Si uno de los méritos de Dumézil es el de haber demostrado que la religión no es un conjunto de ritos o de prácticas, sino una *Weltanschauung* o sistema de ideas sobre Dios, el cosmos, la sociedad y el hombre (ver a este propósito J. Ries, «Le méthode comparée en histoire des religions...», en *Actes du colloque international «Eliade-Dumézil»*, Luxembourg, 1988, p. 13), no hay duda de que el elemento unificador de la religión romana, ése del que nace su *Weltanschauung,* es el concepto de *pax deorum.* Sobre este concepto ver también Meslin, *op. cit.,* p. 21; J. Ries, *Il sacro,* Milano, 1982, p. 139.

6. C. Tibeletti, «Il significato politico nelle antiche persecuzioni anticristiane»: *Annali della Facultà di Lettere di Macerata* 10 (1977), pp. 137 ss.; P. Siniscalco, *Il cammino di Cristo nell'impero romano,* Bari, 1983, p. 67.

La locución *pax deorum,* conservada de ordinario en su forma arcaica de *pax divom* o *pax deum,* es ciertamente antigua y está quizás en el origen del concepto mismo de *pax.* La raíz *pag* o *pak,* la misma de *pangere,* es un *unicum* entre las raíces que, en las demás lenguas indoeuropeas, ha generado el concepto de paz[7] y parece estar relacionada con el uso, que Livio dice ser de origen etrusco (VII, 7) y cuya presencia encuentra en Volsini en el templo de Nortia, de *pangere clavum:* un rito que, según la *lex vetusta* que recuerda Cincio y que cita Livio (*ibid.*), debía cumplir anualmente el *praetor maximus* en los *idus* de septiembre clavando un clavo en la *cella* de Minerva del templo Capitolino, y que servía para contar los años.

Este rito se repetía excepcionalmente como *piaculum* en caso de peste; y es precisamente con ocasión de la peste del 364 y 363 cuando Livio recuerda y describe este rito entre los *piacula* que se pensaron *pacis deum exposcendae causa* (Liv., VII, 2 y 3). Macrobio *(Sat.,* 1, 15, 15/16) explica que los *idus* significan *Tusco nomine Iovis fiduciam* y que todos los *idus* estaban consagrados a Júpiter, pues en ese día «lux non finitur cum solis occasu sed splendorem diei et nocte continuat inlustrante luna, quod semper in plenilunio id est medio mense fieri solet».

El clavo clavado en el día de la luz debía significar para los romanos de la última monarquía etrusca (la costumbre se remontaba al menos al 590 a.C. y a la fundación del templo Capitolino) una especie de alianza con la divinidad (hace pensar en el arco iris de la alianza de Noé), una garantía de la asistencia divina y de la estabilidad asegurada a Roma de la continuidad de esa asistencia.

El tema de la luz vuelve a aparecer en la solemne oración que, para obtener la *pax deorum,* pronunció Cicerón en la *Pro Rabirio perduell.,* 2, 5: «ab Iove Optimo Maximo ceterisque dis deabusque quorum opere et auxilio multo magis haec res publica quam ratione hominum et consilio gubernatur, pacem et veniam peto precorque ab eis ut hodiernum diem et ad huius salutem conservandam et ad rem publicam constituendam inluxisse patiantur».

Además del rito de clavar el clavo, a la *pax deorum* se une también la *nuncupatio votorum,* la ceremonia con la que, todavía en la época imperial, al principio del año invocaba el Estado, por medio de los cónsules y del mismo príncipe, salvación de los dioses y *aeternitas* para Roma. A la *pax deorum* se refiere explícitamente Plinio cuando, dirigiéndose a Trajano, dice: «egit cum dis ipso te auctore, Caesar, res publica [...] quasi pacisceris cum dis» (*Pan.,* 67 y 94, 1).

7. C. Milani, «Note sulla terminologia della pace nel mondo antico»: CISA XI (1985), pp. 23 ss.

La afirmación de que la salvación del Estado depende de esta «alianza con los dioses» implicaba la convicción de un dependencia radical del hombre respecto de la divinidad, y es una actitud auténtica y profundamente religiosa. En el discurso atribuido a Camilo tras la catástrofe gala, Livio (V, 51/54) le presenta invitando a los romanos a meditar sobre las vicisitudes de los últimos años y a constatar que *omnia prospera evenisse sequentibus deos, adversa spernentibus.* La conclusión es que Roma pagó la *negligentia deorum* con la derrota y la ocupación de la ciudad y que la «conversión» *(adversae tamen res admonuerunt religionum),* que se manifestó en el mantenimiento fiel del culto mientras estaban *deserti ab dis hominibusque,* restituyó a los vencidos la patria y la victoria[8].

Una concepción de este tipo tenía que tener unas consecuencias obligadas en el plano del derecho y podía ser hábilmente instrumentalizada contra los adversarios de turno. Con argumentos de este tipo y con el temor de romper la *pax deorum* dirigieron los patricios sus antiguas invectivas contra los plebeyos, a los que consideran culpables de turbar los auspicios públicos y privados (Liv., IV, 2, 5 y 6, 2/3); de *negligentia deorum* fueron acusados en el siglo III los grandes cónsules plebeyos, como Flaminio (Liv., XXI, 63, 6/7) y Marcelo, *Ibid.*, XXII, 31, 13)[9]; de acusaciones del mismo género y de provocar con su impiedad catástrofes naturales y derrotas militares fueron acusados en los siglos III y II d.C. los cristianos (Tertul., *Apol.,* 40, 2; Ciprian., *Ad Dem.,* 3, 1).

Si la concepción de la *pax deorum* estuvo en el origen de la intolerancia y de la persecución tanto contra los cristianos como, antes de ellos, contra otros grupos religiosos extraños a la tradición romana, también llevó al mismo tiempo al descubrimiento del principio de la libertad religiosa. Desde esta perspectiva, estimo paradigmático lo ocurrido en el 186 a.C. en relación con las bacanales. Los seguidores de Baco fueron acusados de *coniuratio* contra el Estado, de *stupra* y de *flagitia,* y su represión se justificó con alegaciones al orden público. Y sin embargo, a pesar de la convicción de que el peligro era real, el cónsul Postumio parece temer, en el discurso que le atribuye Livio, que el pueblo caiga en el escrúpulo religioso de violar *divini iuris aliquid immixtum* al castigar los engaños humanos (Liv., XXXIX, 16, 7).

8. I. Foresti, «Zur Zeremonie der Nagelschlagung in Rom und in Etrurien»: *Am. Jour. of Ancient History* 4 (1979), pp. 144 ss.

9. Cf. M. Caltabiano, «La morte del console Marcello nella tradizione storiografica»: CISA III (1975), pp. 65 s.; Id., «Motivi polemici nella tradizione storiografica relativa a C. Flaminio: CISA IV (1976), pp. 102 s.; C. Zecchini, *La figura de C. Terenzio Varrone,* cit., pp. 118 ss.

En un mundo divino como el de los romanos, no sólo politeísta, sino omnicomprensivo, en el que, como hemos visto en la oración de Cicerón y como resulta de muchas fórmulas antiguas de plegaria, en toda invocación a los dioses existía la preocupación de incluir a los que podían haber sido excluidos involuntariamente, la persecución de un culto extranjero podía violar los derechos de un dios desconocido y romper la *pax deorum.* Así en el senadoconsulto que dio a los cónsules la orden de destruir, no sólo en Roma sino en toda Italia, *omnia Bacchanalia,* se permitió a quien pensase que no podía suspender *tale sacrum... sine religione et piaculo* celebrarlo con el permiso del pretor entre no más de cinco personas[10].

En el fondo de esta concesión hay que reconocer no tanto el respeto por la conciencia de los individuos como la preocupación, explicitada en el discurso del cónsul que recoge Livio, por no violar *aliquid divini iuris.* El derecho de la divinidad a ser adorada como quiera funda el derecho del individuo a adorar a la divinidad según su conciencia. Esta actitud que encontramos en el edicto de Serdica, dado por Galerio en el 311 para restituir la libertad de culto a los cristianos perseguidos[11], y que atraviesa todo el llamado edicto de Milán del 313[12], es una constante de la historia religiosa de Roma. Es la consecuencia de la actitud jurídica que emana de la concepción de la *pax deorum.* La libertad religiosa del edicto de Milán no es el resultado de un concordato entre el Estado y una comunidad religiosa, sino la alianza que el Estado estipula con la divinidad misma:

> haec [...] vel in primis ordinanda esse credidimus, quibus divinitatis reverentia continebatur [...] ut daremus et christianis et omnibus potestatem sequendi religionem quam quisque voluisset, quo quicquid est divinitatis in sede caelesti nobis et omnibus qui sub nostra potestate sunt constituiti, placatum ac propitium possit existere (Lact., *De mortib.,* 48)[13].

Según Camilo, en el discurso que recoge Livio (V, 51 ss.), todas las cosas eran *prospera sequentibus deos,* y todas *adversa sepernentibus.* Del mismo modo el edicto de Milán quiere corregir la *negligentia* para con el dios de los cristianos, restableciendo su culto sin restricciones, para que el imperio pueda prosperar en el presente y en el futuro. La

10. Liv., XXXIX, 18, 8; para el texto epigráfico, CIL, 2, p. 723; E. H. Warmington, *Remains of old Latin,* IV (Loeb), London, 1969, pp. 254 ss.

11. Lact., *De mortibus,* 34.

12. Lact., *De mortibus,* 48.

13. Cf. M. Sordi, «Pax deorum e libertà religiosa», en *I diritti fondamentali della persona, Atti del V Colloquio giuridico,* Pont. Un. Lateran., Roma, 1985, p. 343 y, más reciente, «Tolleranza e intolleranza nel mondo antico», en AA.VV., *La tolleranza religiosa,* Milano, 1991, pp. 1 ss.

concepción de la *pax deorum* y de la alianza con la divinidad sugiere así una lectura sagrada de la historia en la que la relación con la divinidad determina la prosperidad y la desventura de los pueblos y de los Estados.

2. *La concepción de la historia: elección, culpa, crisis, expiación, renovación*

Durante el curso de su historia los romanos sufrieron bastantes veces la angustia ante el presagio de un fin inminente de su ciudad y de su Imperio. Pero sólo raramente este sentido del fin se debió a causas naturales a que tendía el pensamiento griego y principalmente helenístico, sino que vio en la corrupción de las instituciones y en la decrepitud del mundo la posibilidad y la necesidad de tal fin. En Roma el concepto de decadencia está ligado las más de las veces a motivos morales y religiosos, y la espera del fin se tiñe de tonos apocalípticos.

Esta actitud, que la literatura de la época de Augusto proyectó sobre la primera gran crisis de Roma, la de la catástrofe gala del 386 a.C., se advierte en la gran crisis del siglo I a.C., durante las guerras civiles, y en el decenio entre Decio y Valeriano en el siglo III d.C. En los tres casos la crisis se sintió como el castigo por una culpa que contaminaba en sus raíces al Estado romano y lo hacía odioso a los dioses: la violación del *ius gentium* en el 386 a.C. que perpetraron los *tres Fabii,* el fratricidio de Rómulo, el *scelus* que simboliza las guerras civiles en el siglo I a.C., la tolerancia con los cristianos en el siglo III d.C. Bajo Augusto y bajo Galieno, la celebración de la nueva edad de oro sigue puntualmente a la superación de la crisis. Este modo de sentir la historia como una sucesión de culpas, expiaciones y redenciones, era extraño a la mentalidad griega y había llegado a los romanos a través de la concepción sagrada de la historia que tenían los etruscos[14].

En los fragmentos que Varrón, Plinio y la Suda nos conservan de las *historiae tuscae*[15], el contenido de estas *historiae* está estrechamente relacionado con la *Etrusca disciplina* y con las revelaciones de los *Libri Fatales,* la doctrina de los *saecula* y su duración, y con la edad del mundo. Para entender el significado de esta extraña co-

14. M. Sordi, «L'idea di crisi e di rinnovamento nella concezione romano-etrusca della storia»: *ANRW* I 2 (1972), pp. 781 ss.

15. Varro apud Censorin, *De die nat.*, XVII, 6; Suda, en la palabra *Tyrrhenia;* cf. 7 nr. 70 Jacoby; Plin., *N.H.*, 36, 19, 91/93. Sobre la historiografía etrusca, cf. M. Sordi, «Storiografia e cultura etrusca nell'impero romano», en *Atti II Congr. Intern. Etrusco (Firenze 26 maggio / 2 giugno 1985)*, I, Roma, 1989, pp. 41 ss.

nexión, hay que tener en cuenta la *Etrusca disciplina* y su intrínseca relación con la historia: se trata de una cosmogonía, es decir, una historia del mundo; es también una profecía, es decir, una adivinación sobre la historia futura de los pueblos, de las ciudades y de cada hombre; es una acción sobre la historia, una acción ritual dirigida a obtener, mediante la expiación de la culpa y la oración, el aplazamiento de los castigos que amenazan a las ciudades y a los pueblos, más todavía que a los individuos.

Lo que Séneca dice de los etruscos a propósito de su comportamiento ante los fenómenos naturales, vale para su comportamiento en relación con los hechos históricos: «cum omnia ad Deum referant, in ea opinione sunt, tamquam non quia facta sunt significent, sed quia significatura sunt fiant» (*N.Q.*, II, 32, 2).

Para los etruscos, la realidad histórica existía para *significare,* de modo que los hechos o son anuncio y revelación divina de lo que ha de venir o son actuación de los signos que la divinidad ha mandado. La historia, por tanto, se convierte siempre en historia sagrada. La caracterización que he intentado dar de la *Etrusca disciplina* como cosmogonía, profecía y acción sobre la historia explica no sólo la estrecha conexión en Etruria entre la *Etrusca disciplina* y la historiografía[16], sino también la supervivencia de esta conexión en la tradición romana.

La concepción sagrada de la historia que se refleja en las tres grandes crisis históricas que padeció Roma forma parte de la herencia espiritual que le había legado Etruria. Una de las características del pensamiento etrusco era la convicción de que la vida de cada pueblo, como la de cada hombre, tenía asignada un plazo fijo de duración; plazo que se podía dilatar mediante la expiación de la culpa que le había provocado, salvo la crisis suprema que coincidía con el vencimiento de la duración fatal. Sin embargo, los arúspices del siglo I a.C. habían interpretado, quizá por influencias pitagóricas, la idea del fin como la conclusión de un gran año y, en consecuencia, el comienzo de un nuevo ciclo. Este último se anunciaba mediante signos que revelarían a los arúspices «que habían nacido en un mundo cuyos hombres tenían un carácter y modos de vida diferentes de los hombres que les habían precedido y que eran más gratos o menos a los dioses» (Plut., *Sull.* 7, 3 ss.). Es claro el influjo de esta concepción de la historia en la gran crisis romana del siglo I a.C.

Entre finales del siglo II y principios del I a.C. una profunda angustia turba al mundo. A este período pertenece la llamada profecía

16. M. Sordi, *Storiografia etrusca*, pp. 47 ss.

de Vegoya, que atribuía a la avaricia de los últimos años del siglo VIII etrusco[17] los terribles castigos que los dioses infligieron a los hombres: enfermedades, carestías, cataclismos y guerras civiles. En el 88, cuando el fin de la guerra social se saldaba con el comienzo, en el mundo romano, de la guerra civil, los arúspices anunciaron que había acabado el siglo VIII. Desde ese momento se hicieron muy frecuentes en Roma las consultas públicas de los arúspices y con ellas el anuncio de catástrofes y de cambios radicales.

En el 54, tras los prodigios que siguieron a la muerte de César, el arúspice Volcacio anunció el final del siglo IX y el comienzo del X[18], el último de la era etrusca. Los *saecula* correspondían a una generación humana. Las guerras civiles que habían hecho muy breve el siglo penúltimo hacían prever que el último sería igualmente breve. En el 40, el incendio de Perugia, que había sido asediada por dar asilo a L. Antonio y que fue destruida por los soldados de Octaviano, se convirtió en el símbolo del fin ya consumado del *nomen Etruscum.* El eco de esta convicción se encuentra todavía, muchos años después, en las elegías del etrusco-umbro Propercio *(El.,* I, 21, 10; II, 1, 29; IV, 10, 27/30). En el momento en que Propercio escribía sus elegías, la crisis había pasado para Roma y era ya claro que había sobrevivido al final de la vieja Etruria.

Pero entre los años 44 y 40 muchos creían que el fin de Etruria tenía que ver también con Roma, que era hija suya. La convicción de esta solidaridad profunda e indestructible entre Etruria y Roma está en el fondo del gran temor que se manifiesta en los epodos VII y XVI de Horacio. La *altera aetas* que, según Horacio *(Ep.,* XVI, 1), se consuma en las guerras civiles, corresponde a la *ultima aetas* que por los mismos años canta Virgilio en la égloga IV (*Geór.,* 4). En el fondo de la catástrofe total por la que el bárbaro, que en el epodo VII son los partos, pisará vencedor las cenizas de Roma, está la impiedad de las guerras civiles, simbolizadas aquí en el *scelus* de Rómulo, asesino de su hermano, ese *scelus* al que alude también Virgilio en la égloga IV (v. 13: *si qua manent secelis vestigia nostri*), una culpa original que se remonta a los mismos orígenes de la historia de Roma.

Pero Virgilio, más cerca que Horacio del mundo etrusco por su origen mantuano y conocedor más directo de las profecías de los arúspices, sabe que el final de la *ultima aetas* coincide con el comienzo

17. Sobre el oráculo de la ninfa Vegoya, cf. A. Valvo, *La profezia di Vegoya,* Roma, 1988 (con el texto, pp. 3 ss. y el problema cronológico, pp. 19 ss.).

18. Servio Dan. en *Buc.*, IX, 46. (De un pasaje del *De vita sua* de Augusto). Sobre el nombre (Vulcatius o Vulcanius) y la autenticidad del suceso, que narra también Apiano sin citar el nombre del arúspice, cf. B.C., IV, 4, 15; cf. Valvo, *op. cit.*, p. 22, ns. 11 y 12.

de un nuevo ciclo de siglos y, resolviendo en clave positiva la alternativa que los arúspices habían dejado abierta en el 88, anuncia que la nueva generación (el nuevo siglo centrado según el uso etrusco en el individuo que representa a una generación entera, el misterioso *puer* de la égloga) será más grata a los dioses que las generaciones anteriores. Para Virgilio, como para los arúspices, es la *pietas* la que hace grata a los dioses la nueva humanidad (Plut., *Sull.*, 7, 4 ἄνθρωποι θεοις μᾶλλον τῶν προτέρων μέλοντες).

En el 30/29 a.C., al que pertenecen el final del libro I de las *Geórgicas* de Virgilio y la oda II del libro I de Horacio, el gran temor había pasado, aunque quedaba su recuerdo angustioso. Ambos poetas identifican ahora el *scelus* con el asesinato de César, cuya definitiva expiación está realizando Octaviano (Hor., *Carm.*, I, 2, 29; Virg., *Geórg.*, I, 500 ss.). En esta atmósfera, en la que el futuro aparece todavía cargado de amenazas, los dos poetas afirman de nuevo, de manera distinta, la relación entre el destino de Roma y el destino de Etruria: para Horacio (vv. 13/14), el Tíber etrusco, vengador del *scelus,* amenaza con inundar Roma; en Virgilio *(Geórg.*, I, 498), el Tíber etrusco y el Palatino romano están confiados los dos, en la oración, a los dioses de la patria, como símbolos indisociables de Roma. En el 30/29 a.C. el componente troyano de Roma, que para Horacio está estrechamente ligado al etrusco (es Ilia, la *Troia sacerdos,* la que pide al Tíber la venganza de César), no es todavía, ni para Virgilio ni para Horacio, el signo de la elección divina de Roma, sino que sigue apareciendo unido a su *scelus* (Virgilio habla, en *Geórg.*, I, 501, de la expiación de los *periuria Laomedontae Troiae).*

Pero entre los años 28 y 26 a.C., los años en que nace la patria iliádica de la *Eneida* y en los que se compone la oda III del libro III de Horacio con la apoteosis de Rómulo Quirino, el tema del origen troyano adquiere en ambos poetas un significado nuevo, aunque con acentos distintos: mientras para Horacio el origen troyano de Roma sigue siendo su mancha original y se convierte a su vez en el signo de una alternativa fatal por el que la muerte sin resurrecciones posibles de Troya es la condición que Juno pone para la duración sin fin de Roma, en Virgilio, en el diálogo entre Júpiter y Juno del libro XII de la *Eneida,* la alternativa es igualmente válida y el componente troyano debe renunciar a su lengua, a sus costumbres y a su nombre y aceptar su integración y su mezcla con el componente itálico para que Roma pueda surgir, pero la «simiente santa» de los troyanos, caracterizada por la *pietas,* es representada como la depositaria de la promesa divina a Roma de un imperio sin fin en el tiempo y en el espacio, como se ve en las *Geórgicas* (III, 35-36) y en la *Eneida* (I, 254 ss).

La insistencia de los poetas de la época de Augusto sobre el mismo tema (a Virgilio y a Horacio se puede añadir el Propercio de la elegía I del libro IV) revela que era un tema vigente en los años decisivos del nacimiento del principado. Si se tienen en cuenta las profecías sobre el fin del *nomen Etruscum* en el siglo x y el gran miedo de los años 40, es evidente que, al hablar del fin del *nomen Troianum* y de un pueblo que debía renunciar a su lengua y a sus costumbres, Virgilio, Horacio y Propercio pensaban en el fin del *nomen Etruscum*[19]. En Virgilio, que, por su origen y su religiosidad, era más íntima y directamente consciente de aquellas profecías, el destino del *nomen Etruscum* y el destino del *nomen Romanum* se integran en una visión unitaria de la historia en su sacralidad. Por su parte, en la cronología de Livio que, en toda esta perspectiva, se remonta a la más antigua historiografía romana, la catástrofe gala del 386 a.C. se había consumado en el año 365 de Roma; y Roma era entonces *joven*, pues estaba en su primer gran año[20]. Virgilio conoce bien este tema y sabe que la Roma de Rómulo era *joven* en el momento de su primera destrucción *(Ene.,* VIII, 564: *Romuleoque recens horrebat regia culmo).* Pero a la era de Rómulo él añade otra *era* y así, desde la victoria de Eneas sobre Mecencio, anticipación legendaria de la de Camilo sobre Veyos, hasta el nacimiento de Rómulo, es decir, de Augusto como nuevo Rómulo, Virgilio calcula, en la gran profecía de Júpiter del libro I, 333 años, los mismos que transcurren desde el 396 al 63 a.C. Desde el 396 al 31 a.C., fecha de la victoria de Accio, pasan 365 años, los mismos que desde la fundación hasta la catástrofe gala.

En esa gran transposición de la historia de Roma a la leyenda que es la *Eneida,* Virgilio hace, pues, comenzar el segundo gran año de Roma a partir de la caída de Veyos: a la era de Rómulo sucede la era de Veyos y a la era de Veyos la era de Accio[21]. Pero la era de Veyos, que comienza con la victoria del piadoso Camilo sobre el impío rey de Veyos, del piadoso Eneas sobre el impío Mecencio, no es para Virgilio una época de contrastes, sino de una amistad profunda. En la versión que recoge Virgilio, ya conocida por Licofrone[22] y que quizá se remonte a las antiguas fuentes etruscas, Eneas vence a Mecencio y a los latinos sólo gracias al apoyo de los etruscos, como su *dux fatalis.* Exactamente lo mismo que ocurrió en tiempos de Camilo cuando, gracias

19. L. Ross Taylor, *Local Cults in Etruria,* Am. Ac. in Roma, 1933, pp. 8-9, n. 28; cf. M. Sordi, «Virgilio e la storia romana nel IV secolo»: *Athenaeum* 42 (1964), pp. 99-100.

20. M. Sordi, *Virgilio,* cit., pp. 80 ss. Sobre la juventud de Roma en su año 365, cf. también J. Hubaux, *Rome et Veies,* Paris, 1958, p. 70.

21. Sobre la superposición en Virgilio de la era de Rómulo y la era de Accio, cf. M. Sordi, *Virgilio...,* cit., pp. 86 s.

22. Lycofr., *Alex.,* 1239 s., sobre la ayuda que Cerveteri prestó a Eneas.

al apoyo de los etruscos de Chiusi y de Cerveteri, Roma logró primero vencer a Veyos, odiada por la liga tirrénica, y rehacerse después de la catástrofe gala, reconquistando la supremacía sobre el Lacio en los famosos treinta años que siguieron a la incursión gala.

En esta visión de la historia no puede, por tanto, considerarse el fin del *nomen Etruscum* como la eliminación de un antagonista o como la acción de una maldición fatal, sino como un sacrificio realizado espontáneamente por la acción de una realidad más alta: la asimilación de la *fortis Etruria* junto con otros pueblos itálicos en la *rerum pulcherrima Roma* (*Geórg.*, II, 534). La ley del sacrificio se convierte para Virgilio en la ley fundamental del progreso histórico (*Ene.*, I, 33): *Tantae molis erat Romanam condere gentem.*

Júpiter promete a la semilla de Troya, pero de una Troya que acepta morir *cum nomine* (*Ene.*, XII, 828), no poner *nec metas nec tempora* y le concede un *imperium sine fine* (*Ene.*, I, 278-9), como premio a un pueblo superior a todos los demás por su *pietas (Ene.*, XII, 838-9). Los temas de la palingenesis y de la *pietas* vuelven así a fundirse en las profecías de la *Eneida* lo mismo que en las de los arúspices en el 88 a.C.

Horacio se une también a esta visión de la historia, con un claro e intencionado rechazo del epodo XVI, en el *Carmen saeculare,* que escribió poco después de la muerte de su amigo Virgilio. En esta retractación en clave virgiliana del epodo, vuelven a combinarse el tema etrusco y el troyano. En el epodo Horacio había invitado a la *pars melior* del pueblo romano a abandonar los *litora Etrusca* como una tierra maldita; ahora afirma que fue voluntad de los dioses el que los troyanos, *iussa pars,* guiados *sine fraude* por el *castus* Eneas, llegaran al *litus Etruscum* en un viaje sin retorno. La elección divina de Eneas, purificado de la «culpa original», la *fraus* de Laomedonte, se convierte así en la garantía sagrada de la grandeza y de la permanencia de Roma. Sobre esta elección, que ahonda en las raíces de la leyenda troyana y en la tradición etrusca, se basa la alianza de Roma con la divinidad.

3. *El sentido religioso y lo sagrado*

La visión de la historia que se refleja en la *Eneida* virgiliana es una concepción sagrada que en Virgilio se convierte en teología de la historia. Pero no se trata de una pura construcción literaria, ni simplemente el fruto de la genialidad aislada de un particular y de la ideología de un régimen. Ciertamente, la construcción literaria, la genialidad, la ideología y la propaganda forman parte de la gran construcción de la *Eneida* y de la transformación de la *nova progenies* escatológica, que

caelo demittitur alto de la égloga IV (v. 7) en la *gens Iulia,* prole de Asáraco y de la *demissa ab Iove gens* de *Geórg.*, III, 35 y de *Ene.*, I, 284 ss.

Pero los conceptos de elección, culpa, expiación y renovación ahondan sus raíces en la *Etrusca disciplina* que desde la época arcaica había nutrido el sentido religioso de los romanos. La leyenda troyana en que estos conceptos se encarnan era familiar en el mundo etrusco-romano desde finales del siglo VI a.C. y, más allá de sus muchos empleos como fundamento de *syngeneia,* había servido a los romanos desde el comienzo como clave de lectura de su identidad de pueblo mixto, abierto a todos los pueblos, nacido de un feliz encuentro, original, entre Europa y Asia, del cruce entre la base latino-sabina y los etruscos que la tradición más extendida consideraba originarios de Asia, igual que los troyanos.

En una religión sin mitos como la romana, donde el único mito es la historia nacional[23], la leyenda troyana se convierte en el mito fundacional a través del cual se expresa el sentido religioso de los romanos, quizá más que a través de los innumerables y minuciosos ritos que la religión romana adopta en relación con lo sagrado. No creo, pues, inadecuado tratar de centrar en Eneas el modelo ideal del *homo religiosus* romano. En efecto, no es casual que desde la primera aparición del mundo etrusco-romano en el siglo VI a.C. con las estatuillas de Veyos[24], Eneas aparezca con la característica religiosa que le definirá para siempre como *pius.*

II. LOS ORÍGENES, LA HERENCIA Y SU TRANSMISIÓN

Se ha dicho que la esencia del pueblo romano está en ser un pueblo mixto. Eneas es el protagonista y el símbolo de esta fusión, convirtiéndose así en el héroe *nacional* romano. Ya lo es antes de que Virgilio haga de él un personaje literario, aunque sea mérito exclusivo suyo el haber sabido leer hasta el fondo en el personaje de Eneas el sentido religioso de la historia de Roma.

1. *El piadoso Eneas: el ideal*

Entre todos los héroes de la Antigüedad, Eneas es ciertamente quien más se asemeja al Abraham bíblico en sus virtudes esenciales, la fe en

23. Meslin, *op. cit.*, p. 31.

24. Sobre las cuatro estatuillas encontradas en Veyos y en las que los estudiosos actuales reconocen a Eneas y Anquises, cf. G.Q. Giglioli: BMIR 12 (1941), pp. 8 ss.; Ch. Picard: *RA* 21 (1944), pp. 154 ss; G. Dury Moyaers, *Enée et Lacinium*, Bruxelles, 1981, p. 169 (primera mitad del siglo V a.C.).

Dios que llama y la obediencia a su llamada. Como Abraham, se ve obligado a dejar su tierra, la Troya destruida, donde los vencidos podrían aún fundar una casa o morir como hombres y como guerreros, allí donde yacen sus seres queridos, para comenzar con una «juventud reunida para el exilio, *miserabile volgus*» (*Ene.*, I, 798), un penoso vagabundeo por mar hacia una tierra desconocida. Se ve obligado a dejar la dulce Butroto donde Andrómaca y Heleno han reconstruido, en imagen, una pequeña Troya; a abandonar como un traidor o un escapado a la mujer amada, que le ofreció en Cartago su participación en el reino y una ciudad para construir; a abandonar la hospitalaria Sicilia y a los compatriotas que allí volvió a encontrar, afrontando la desesperación de las mujeres troyanas que incendian sus naves. Y todo esto por una Italia siempre huidiza sobre el mar, una Italia que, cuando finalmente llega a ella, sólo le ofrecerá hostilidades y guerras y en la que encontrará la muerte sin haber visto el cumplimiento de las promesas. La grandeza futura del pueblo que nacerá de él sólo se le concede ver en visión, en el reino de los muertos y en la representación profética de un escudo divino.

Como héroe, Eneas es poco popular; pues, a diferencia de los héroes homéricos, cuya grandeza reside en la violencia de las pasiones y en las acciones que llevan a cabo, Eneas es un hombre obediente y sufrido. Su obediencia al Hado no es sometimiento trágico a una ciega necesidad, sino aceptación consciente de un mandato divino que apela a su racionalidad y a su responsabilidad[25]. Como héroe esencialmente religioso, expresa precisamente en esta obediencia la característica fundamental de la *fortitudo* según los romanos. Para Virgilio es *fortis,* no quien acomete empresas audaces y peligrosas, sino quien sabe *loca iussa tenere* (*Ene.*, X, 238)[26]; definición con la que Virgilio enlaza con la tradición vétero-romana que la restauración de Augusto trata de hacer resurgir.

En esta tradición, incluso la disciplina militar se convierte en hecho religioso (*fortiter et pie militia functi* es la fórmula que aparece en los diplomas militares de los pretorianos[27]) y la *pietas* se hace inseparable de la *fortitudo.* El comportamiento de los soldados de la Panonia del 14 d.C. ante un eclipse de luna, que interpretaron como un castigo divino por su rebelión (Tácito, *An.*, I, 30,3: *nec frustra adversus impios*

25. Desde esta perspectiva, es característica la orden que Mercurio da a Eneas para empujarlo a salir de Cartago, Virg., *Ene.*, IV, 265 ss.; cf. también *Ene.*, II, 589 ss. (el mandato de Venus a Eneas para que abandone Troya); VI, 756 ss.; etc.

26. Grupo de investigación sobre la propaganda antigua, «L'integrazione dell'Italia nello stato romano»: CISA I (1972), pp. 146 ss.

27. N. Criniti, en Grupo de investigación..., *op. cit.*, p. 151.

hebescere sidera), revela hasta qué punto la disciplina, unida al *sacramentum militiae*, era un hecho de *pietas* en la mente de los soldados romanos, incluso de los de la Época Imperial que, como sus predecesores de la última República, habían experimentado las primeras manifestaciones de la anarquía militar.

Héroe obediente, Eneas era también un héroe sufrido. Él es consciente de ello y así, antes de la última batalla, dice a su hijo: *disce, puer, virtutem ex me verumque laborem, fortunam ex aliis (Ene.*, XII, 435). Virgilio sabe muy bien que nada verdaderamente grande puede nacer para el hombre sino proveniente del dolor. El dolor que Virgilio acepta como saludable es siempre un sacrificio religioso: el sacrificio de los toros en las *Geórgicas*, del que renacen las abejas; el sacrificio de Lauso en el capítulo X de la *Eneida*, del que nace la expiación y la redención de Mecencio; el sacrificio que troyanos y etruscos llevan a cabo para que de la conjunción de Troya y de Etruria pueda nacer Roma, *pulcherrima rerum (Geórg.*, II, 534): *tantae molis erat Romanam condere gentem (Ene.*, I, 33).

Esta toma de conciencia del valor expiatorio y de la dimensión positiva del dolor como constructor de la historia sólo se manifiesta en toda su lucidez en la intuición poética de Virgilio. Pero hunde sus raíces en la idea de la *pax deorum* y en la concepción sagrada de la historia que es parte de la herencia religiosa que Roma recibió de los etruscos. Estas concepciones se reflejan en el discurso, ya citado, que otro contemporáneo de Virgilio, Livio, atribuye a Camilo tras el incendio de los galos, en el que la derrota militar y la catástrofe política son aceptadas como expiación de la culpa cometida por los romanos y como garantía de una redención prometida a la fidelidad obediente de la *pietas* (Liv., V, 51, 8 ss.): «Igitur victi captique ac redempti tantum poenarum dis hominibusque dedimus ut terrarum orbi documento essemus [...] deorum cultum deserti ab dis hominibusque tamen non intermisimus. Reddidere igitur patriam et victoriam [...]».

En la concepción que reflejan Virgilio y Livio y que deriva de la idea misma de la *pax deorum*, la culpa, la expiación y la salvación tienen un valor colectivo y temporal en relación con el pueblo romano y la *res publica* en su realidad histórica. Sólo en el episodio de Lauso y de Mecencio en Virgilio la ofrenda sacrificial alza el velo que cubre la vida interior del hombre y el destino del individuo. Pero el carácter colectivo y «político» de la salvación, que es ante todo salvación del pueblo y del Estado, no quita a esa salvación su significado religioso; pues esa salvación es una petición y un don de la divinidad al reconocer la impotencia del hombre.

2. Rex *y la trasmisión del ideal:* mos maiorum

Eneas, héroe *nacional* de un pueblo que no fue nunca una nación, es, al igual que Camilo, *dux fatalis (Ene.,* VIII, 511/12; Liv., V, 19, 2); es el precursor de los pontífices máximos de Roma *(Ene.,* X, 228 ss.), a los que lo asimila la invocación que le dirigen las naves transformadas en ninfas, idéntica a la que las vestales dirigían al pontífice máximo[28]. No es un rey o al menos no se le siente fundamentalmente como tal. La palabra y el concepto de *rex,* que gracias a la herencia indoeuropea son muy conocidos en Roma y están atestiguados en dos de las inscripciones romanas más antiguas[29], no gozan en Roma de ninguna popularidad, al menos en la época histórica, y sólo sobreviven en la figura desvaída del *rex sacrificulus,* en la ceremonia del *regifugium* y en el nombre de la *regia.* El conocimiento de las monarquías helenísticas, vencidas y sometidas, y el temor a la tiranía hacen despreciable y odioso el nombre del rey en la última República.

Igualmente ambigua y en todo caso tardía se muestra en la leyenda romana la figura del primer rey de Roma, Rómulo, que comienza a delinearse, según una cronología incierta respecto de Eneas y con una denominación y unas relaciones inciertas en relación con el que después será su gemelo, a finales del siglo VI[30], y que sólo al final de la República se carga de valores simbólicos y religiosos, hasta ser divinizado y asimilado a la antigua divinidad de Quirino[31]. Pero Rómulo queda también ligado al *scelus* que los romanos conciben en esta época como ligado a la raíz de su historia, el fratricidio, símbolo y premisa de las guerras civiles. El mismo Augusto, que pretendió nada menos que ser un nuevo Rómulo, en cuanto nuevo fundador de Roma, prefirió sin embargo tomar de la *auctoritas* y del *augurium,* cuyos conceptos se apartan de la realeza de Rómulo, el atributo de *Augustus,* que se convirtió en el nuevo *cognomen* imperial. Con esto sancionaba de otra forma esa unión entre el gobierno temporal y el mundo divino que estaba presente en el *rex* indoeuropeo y que Cice-

28. Cf. Serv., en *Ene.,* X, 228. Sobre Eneas como prototipo de pontífice máximo, cf. también Meslin, *op. cit.,* p. 28.

29. Meslin, *op. cit.,* pp. 19 ss. Además de en el *lapis niger,* el término *rex* ha aparecido también en un azucarero de finales del siglo VI a.C.

30. El primer testimonio sobre los gemelos romanos se encuentra en Licofrone *(Alex.,* 1232 ss.), que escribe entre finales del siglo IV y comienzos del III, pero que llega hasta Lico di Reggio, cuya obra se puede fechar en el 330. Cf. G. Amiotti, «Lico di Reggio»: *Athenaeum* 60 (1982), pp. 452-455. El mismo Licofrone atestigua la existencia de dos gemelos en Etruria *(Alex.,* 1248).

31. Sobre Quirino, cf. Meslin, *op. cit.,* p. 30. Los testimonios más antiguos de la asimilación de Rómulo a Quirino son de la época republicana tardía, Cic., *De off.,* III, 10, 41; así G. de Sanctis, *Storia dei Romani,* I, Firenze, 1979, p. 218, n. 166. Sobre el culto de Rómulo Quirino como héroe fundador, cf. B. Liou-Gille, *Heroiques romaines. Les Fondateurs,* Paris, 1980.

rón había expuesto en el *Somnium Scipionis,* para quien el *rector civitatis* era particularmente grato a Júpiter y representaba al verdadero *santo* romano. Si en otro famoso pasaje de la *República* (II, 5, 10 ss.), Rómulo se convierte en el fundador y legislador genialmente creativo de un pueblo nuevo, sólo lo hace en cuanto epónimo de Roma (*Ibid.*, 7, 12) y símbolo de la sabiduría política de los *maiores.*

Los temas de la *novitas* y del *mos maiorum,* aparentemente contrastantes, son el hilo conductor de la meditación de Cicerón sobre la historia romana más antigua, y del discurso que Salustio, contemporáneo y adversario de Cicerón, atribuye a César en la *Catilinaria (Cat.*, 51, 37 ss.). El modelo de comportamiento que César indica es el de los *maiores.* Pero afirma a la vez que la característica del *mos maiorum* para los romanos consiste en acoger lo nuevo y extraño (ya se trate de instituciones, ya de armas), con tal de que se adapte a las necesidades de Roma y que sea honesto.

La disposición natural que ya Polibio (VI, 25, 11) había observado en los romanos de acoger e imitar lo que parecía mejor de los usos extranjeros, se convierte en el discurso de Salustio en «tradición de los padres». En nombre del *mos maiorum* pueden asumirse e integrarse en las costumbres romanas el *novum* y el *alienum,* con tal de que no sean algo extraño *a republica nostra (Ibid.,* 25, 17). Después de Salustio y Cicerón, Livio y Claudio reasumen la relación entre *mos maiorum* y *novitas,* deduciendo —el primero en el discurso de Canuleyo (IV, 3 ss.) y el segundo en su discurso del 48 d.C. (ILS, 212, cf. Tac., *An.*, XI, 24 ss.)— sus aplicaciones históricas. Livio y Claudio no se limitan a decir, como Salustio, que la innovación está ya en la tradición de los *maiores.* Por el contrario, en un rápido recorrido por toda la historia romana, el primero desde la época de los reyes hasta mediados del siglo V y el segundo desde la historia arcaica hasta su tiempo, demuestran la importancia que tuvieron en esta historia las innovaciones constitucionales y sociales y las aportaciones étnicas, concluyendo que la tendencia a la innovación se manifiesta desde sus orígenes[32].

Con su mezcla de espíritu innovador y tradicionalismo, Roma logra asimilar lo nuevo y lo viejo, estableciendo en la innovación una continuidad que nace de la identidad del sujeto innovador, consciente de que la capacidad de renovarse está en su misma tradición. En un mundo como el antiguo, en el que el modelo de comportamiento que ofrecía el pasado, el *exemplum,* representa siempre, dentro de su desconfianza general hacia lo *novum,* el estímulo más eficaz para cualquier decisión pública y privada, la toma de conciencia por parte de

32. Cf. M. Sordi, *Passato e presente...*, cit., pp. 143 s.

los romanos de un *mos maiorum* abierto al *novum* representa un hecho único de enorme alcance.

Se trata obviamente de una toma de conciencia que sólo en pocos se manifiesta en toda su lucidez y que encuentra muchos contrastes en la realidad histórica. El apego de los romanos al *mos maiorum*, la convicción que tuvo Ennio (*An.*, 500, V[2]) y que tiene Cicerón (*De Rep.*, V, 1, 1), según la cual *moribus antiquis res stat Romana virisque*, no desembocó siempre en la adaptación inteligente y flexible de una tradición innovadora a las situaciones y a las necesidades del presente. El discurso de Claudio en el 48, como el ficticio de Canuleyo en Livio, presuponen unas resistencias durísimas por parte de quien consideraba *nefas* en nombre del *mos maiorum* admitir la participación de los provinciales galos en el senado de Roma, lo mismo que se había considerado *nefas* admitir el *connubium* entre patricios y plebeyos y conceder a éstos el acceso al consulado.

Pero lo que me parece significativo es no sólo que estos contrastes se superaran sino que se fuera capaz de teorizar esta superación, con una notable continuidad que va desde la intuición de Polibio a Salustio, Cicerón, Livio y Claudio y que llega hasta el cristiano Ambrosio: «Quis dubitat quin in aeternum urbe condita [...] nova imperia, sacerdotia, iura gentium hominumque instaurantur?», dice Canuleyo (Liv., IV, 4, 4) y Claudio (Tácito, *An.*, XI, 24, 14/15): «Omnia [...] quae nunc vetustissima creduntur, nova fuere: plebei magistratus post patricios, Latini post plebeios, ceterarum Italiae gentium post Latinos. Inveterascet hoc quoque, et quod hodie exemplis tuemur, inter exempla erit».

3. *Derecho y religión: una manera de vivir lo sagrado*

El *novus ille populus* de Cicerón (*De Rep.*, II, 11, 21; 12, 24) y de Livio (IV, 4, 1) tiene la misma carga de significado que el *genus mixtum* de Virgilio (*Ene.*, XII, 838) y que la *multitudo diversa et vaga* de Salustio (*Cat.*, VI). Este pueblo nuevo, nacido de la fusión de pueblos diversos y por ello abierto a todos los pueblos, se convierte en un pueblo único, no por un factor étnico o lingüístico o por una herencia genética, sino por un vínculo cívico: «Hi (es decir, *troiani et aborigenes*) postquam in una moenia convenere, dispari genere, dissimili lingua, alius alio more viventes, incredibili memoratu est quam facile coluerint: ita brevi multitudo diversa atque vaga concordia civitas facta est» (Sal., *Cat.*, VI, 2). Es la *concordia*, un factor de naturaleza moral y política, lo que transforma en *civitas* la *multitudo diversa atque vaga*.

Igualmente Virgilio, en la gran profecía de Anquises del libro VI

de la *Eneida,* recuerda que otros pueblos serán más hábiles que los romanos en las artes y en las ciencias, pero que la *virtus* específica de los romanos consiste en su capacidad de gobernar según el derecho y la paz (*Ene.*, VI, 851 ss.):

> Tu regere imperio populos, Romane, memento.
> Hae tibi erunt artes, pacisque imponere morem,
> parcere subiectis et debellare superbos.

La *virtus* de Roma, punto de encuentro, ya en el libro II de las *Geórgicas,* de las virtudes religiosas, morales y guerreras de los pueblos que la componen, es una *virtus* de naturaleza política, de una política que se convierta en la más alta actuación humana de la moralidad.

La Roma de Virgilio, como la Roma de Salustio y de Cicerón, de Livio y de Claudio, y luego de Orosio y de Rutilio Namaciano[33], es ante todo una idea política capaz de asimilar, organizar las fuerzas asimiladas y de valorar todo lo que haya de válido en ellas.

El hecho de haber ligado la *virtus,* no con el conocimiento, como en la filosofía griega de la época clásica, sino con la política y la moralidad cívica, hace que la creación *especulativa* más alta a que llegan los romanos en su intento de teorizar lo real, no sea la filosofía, sino el Derecho. Ciertamente los romanos tomaron de la filosofía platónica la distinción entre Derecho natural y Derecho civil y aprendieron del estoicismo la teoría de una libertad natural más grande que cualquier obligación social[34], pero sería injusto atribuir a la influencia del platonismo o del estoicismo el carácter de universalidad que el derecho romano presenta en el mundo antiguo y que el cristianismo recuperó. Mucho antes de que los griegos pensaran con el estoicismo que la esclavitud era un hecho de derecho positivo y no de naturaleza, los romanos, al atribuir al esclavo liberado el derecho de ciudadanía y permitirle incluso, como en el caso de Cn. Flavio en el siglo IV, el ejercicio de cargos públicos, afirmaron con la praxis jurídica la convicción de la igualdad potencial entre el esclavo y el ciudadano.

Toda la creación romana sobre el Derecho es el modo con el que los romanos afrontaron la realidad. Su concepción de la *pax deorum* pone sobre el plano de la política y del derecho incluso su relación con los dioses: «La religión —escribe M. Meslin[35]—, es intercambio de prácticas por las que el hombre romano reconoce el *ius* de los dioses, y es este incesante intercambio de prestaciones recíprocas, entre el

33. Sobre Orosio y Rutilio Namaciano, cf. M. Sordi, «L'eredità di Roma», en *L'Umana Avventura*, verano de 1986, p. 57 s.
34. Meslin, *op. cit.*, p. 228.
35. *Ibid.*, p. 248.

hombre y los dioses, lo que constituye la originalidad de la experiencia religiosa romana».

Creo que una expresión paradigmática de esta actitud *jurídica* del alma romana de cara a la divinidad está en la respuesta que un representante de la mentalidad vétero-romana, como el emperador Tiberio, dio en el 25 d.C. a los enviados de la Hispania ulterior que querían erigir un templo a él y a su madre. Al rechazar ese honor como impropio de un mortal y del ejercicio del poder humano, Tiberio declaró que él rezaba a los dioses *ut mihi ad finem urque vitae quietam et intelligentem humani divinique iuris mentem duint* (Tác., *An.*, IV, 38, 3). La comparación con el epígrafe de Gizio (SEG, XI, 922-3), donde Tiberio da la misma respuesta a una pregunta parecida de los habitantes de Laconia, nos certifica la autenticidad de la misma respuesta. El sentido profundo del límite que el hombre manifiesta en esta concepción *jurídica* de su relación con la divinidad revela un auténtico sentido religioso.

III. EL HOMBRE ROMANO Y LA HISTORIA

1. Civitas: *Roma sacra*

En las páginas anteriores he insistido sobre todo en el carácter auténticamente religioso de la religión pública romana y de la concepción político-jurídica que los romanos, mediante la idea de la *pax deorum,* tienen de su relación con los dioses. El sujeto de esta relación es el pueblo romano en su conjunto, no el individuo, sino la *civitas.* Roma es ciudad sagrada, objeto de una elección por parte de la divinidad. La toma de conciencia de este aspecto la encontramos en toda su lucidez en los pasjes citados de Cicerón y de Livio. En la exaltación de Rómulo del libro II del *De Republica,* Cicerón subraya varias veces que la fundación de Roma sucedió *auspicato* (II, 3, 5; 9, 16) y Livio reasume esta característica de Roma, que hace sagrado su suelo y *nefas* abandonarlo, en el famoso discurso que pone en boca de Camilo tras la catástrofe gala, cuando algunos proponían trasladar a Veyos la ciudad (V, 52, 2): «Urbem auspicato inauguratoque conditam habemus; nullus locus in ea non religionum deorumque est plenus; sacrifciis solemnibus non dies magis stati quam loca sunt in quibus fiant». A esta ciudad se le prometió el imperio *(Ibid.,* 54, 7):

> Hic Capitolium est, ubi quondam capite humano invento responsum est eo loco summamque imperii fore; hic cum augurato liberaretur Capitolium, Iuventas terminusque maximo gaudio patrum vestrorum moveri se non passi; [...] hic omnes propitii manentibus vobis di.

La idea de consagración de una ciudad era etrusca. Festo nos informa que en los *libri rituales* estaba escrito *quo ritu condantur urbes, arae, aedes sacrentur, qua sanctitate muri, quo iure portae,* etc. (Festo, p. 285), y Cecina nos informa que Tarconte dedicó a *Dis Pater* Mantua y las demás ciudades que fundó e *item locum consecravit* (Not. veron. en Virg., *En.*, X, 220). Y también era etrusca la idea de una duración atribuida por los dioses a cada pueblo y ciudad. La nueva sensibilidad imperial que se manifiesta en Roma entre finales del siglo III y principios del II a.C. desarrolla sobre esa idea, ya en Fabio Pictor, el tema del *omen* del *Caput Oli* y de la alternancia sacral entre Roma y Veyos, que caracteriza, sobre todo en Livio, las vicisitudes de la catástrofe gálica[36]. El tema alcanza una actualidad máxima en la época de Augusto con el cumplimiento de un gran año en el cruce entre la era de Veyos y la de Accio y la reafirmación de la juventud de Roma, que permite a ésta superar la crisis que se lleva consigo el *nomen* etrusco y constituye para ella una garantía de *aeternitas.* La imagen de *Roma aeterna* atraviesa toda la edad imperial y la reciben los cristianos, convencidos, gracias a la interpretación, muy difundida, de un pasaje de la segunda carta a los Tesalonicenses (2, 5 ss.), de que el imperio romano, identificado con el τὸ κατέχον de la carta, estaba destinado a permanecer hasta el fin del mundo.

Ante el escándalo provocado en los paganos y en los cristianos por el saqueo de Alarico del 410 d.C., cuando los primeros acusaban a los cristianos de haber provocado con la ruptura de la *pax deorum* la caída de Roma y los segundos, o consideraban ya cercano el fin del mundo o, al reconocer la iniquidad irreductible de la ciudad eterna, proyectaban cualquier tipo de esperanza hacia un futuro escatológico, tanto el cristiano Orosio como el pagano Rutilio Namaciano creen que la *aeternitas* de Roma, su derecho a renacer, está estrechamente unida con su *catolicidad*, con su apertura a todos los pueblos, con su haber fundado esta universalidad del derecho por el que todos los pueblos diferentes podrán todavía convivir pacíficamente.

2. *El hombre romano a través de su concepción sacral de la historia*

Los conceptos de elección, culpa, crisis, expiación y renovación que aparecen estrechamente ligados a la concepción de la *pax deorum* y que dan origen a la *aeternitas* de Roma, están en la raíz como ya he dicho de una concepción sagrada de la historia que atañe al hombre romano como comunidad estatal, como pueblo y no como individuo.

36. M. Sordi, «Il Campidoglio e l'invasone gallica del 386»: CISA 10 (1984), pp. 82 ss.

Según mi parecer, esta concepción vétero-romana no implica una divinización del Estado, ya que al pedir a los dioses *veniam et pacem,* como en la plegaria de Cicerón, reconoce su total dependencia de la divinidad. Nada, en definitiva, es más extraño a esta concepción que la absolutización del poder humano que se manifiesta en ciertas formas de origen helenístico del culto imperial.

La oposición irreductible que se expresa en el capítulo 13 del *Apocalipsis* de Juan a estas formas de culto, vigentes en la época de Nerón y de Domiciano y que se encuentran simbolizadas en la imagen de la Bestia y de sus adoradores, la comparte igualmente en el siglo I d.C. la clase dirigente más selecta del Imperio, fiel a la tradición político-religiosa de Roma. Bajo Nerón y bajo Domiciano, la persecución contra los estoicos de la clase dirigente sigue o precede inmediatamente a la persecución contra los cristianos. El rechazo al culto imperial, que hemos visto en el discurso de Tiberio del 25 d.C. y que hunde sus raíces en la distancia inconmensurable que el emperador siente entre lo humano y lo divino y en la conciencia de los derechos de la divinidad que el hombre no puede usurpar, expresa elocuentemente el rechazo del alma romana a la divinización del poder humano: «Yo, senadores, afirmo ante vosotros y quiero que los venideros lo recuerden que soy un mortal, que ejerzo las funciones de un mortal y que me contento con cumplir los deberes de príncipe» (Tac., *An.,* IV, 38,1 ss.). Y, sin embargo, para el romano no hay ninguna función más alta que ésta.

El santo romano no es el sabio sino el *rector civitatis,* el hombre de gobierno que haya ejercido bien en la tierra su misión: «omnibus qui patriam conservaverint, adiuverint, auxerint, certum esse in caelo definitum locum, ubi beati aevo sempiterno fruantur; nihil est enim illi principi deo, qui omnem mundum regit, quod quidem in terris fiat aceptius, quam concilia coectusque hominum iure sociati, quae civitates appellantur» (Cic., *De Rep.,* VI, 13). En una religiosidad de este tipo, en que la misión social y política se siente como la manifestación más alta de la moralidad humana incluso ante la divinidad, ¿cuál es el papel que se reserva a las preguntas más profundas del alma humana, a los grandes interrogantes sobre la vida y la muerte, sobre el dolor y la felicidad, sobre el destino eterno del hombre y no de los Estados y de las ciudades?

No se trata aquí de preguntarnos por los ritos y cultos, con frecuencia extraños a la religión oficial, con los que los romanos trataban de satisfacer estas exigencias, sino en qué medida una religión pública basada en el concepto de la *pax deorum* podía encontrar un eco en las oraciones y en la vida de los individuos y podía influir en su comportamiento ante la divinidad. Más allá de las oraciones rituales, a menu-

do arcaicas y reducidas a puras formas, conocemos muy poco de la oración romana. Quizá la única verdadera oración personal que yo conozco es ésa en la que Catulo, en el *carmen* 76, pide a los dioses que le liberen del amor por Lesbia, que le envenena el alma:

> O di, si vestrum misereri, aut si quibus umquam
> extremo iam ipsa in morte tulistis opem,
> me miserum aspicite et, si vitam puriter egi,
> eripite hanc pestem perniciemque mihi [...]
> Ipse valere opto et taetrum hunc deponere morbum
> o di, reddite mi hoc pro pietate mea (vv. 17 ss.).

Esta piadosa entrega del alma a la divinidad, a la que se pide misericordia, única posibilidad de salvación para el hombre, expresa una actitud parecida a la de la oración pública con que Cicerón pide a los dioses *veniam et pacem* para el pueblo y el Imperio de Roma. La actitud humana que está en la base de las dos oraciones es la misma y es la actitud de toda verdadera oración: la renuncia a la autosuficiencia del hombre, el reconocimiento de un ser divino que es misericordioso y el deseo de una relación con lo divino que la palabra *pax* expresa de la manera más elocuente. Este deseo de relación se convierte en el mismo Catulo en sentimiento angustioso de una felicidad perdida, en su espléndido final del *carmen* 64, donde atribuye la pérdida de la intimidad con los dioses a las culpas individuales y colectivas que turban la sociedad romana de su tiempo *(Ibid.,* 405-6):

> Omnia fanda nefanda malo permixta furore
> iustificam nobis mentem avertere deorum.

El tema de la edad de oro y de los héroes, que Catulo entiende como una época de relaciones íntimas entre el hombre y la divinidad, relaciones que se exponen a través de los símbolos tan significativos de las bodas y del banquete, vuelve a ser frecuente en los poetas de la generación siguiente a la de Catulo y aparece estrechamente ligado con los temas de la gran crisis del siglo I, y con los conceptos de expiación y de renovación que están en la raíz de la concepción sagrada de la historia, característica de los etruscos y de los romanos. En el *carmen* 64 el tema de la edad de oro revela así el punto de unión entre esta concepción de la historia y las expectativas del alma individual. Tal tema se presenta como nostalgia y como esperanza, como desembocadura de la angustia existencial que la experiencia de las guerras civiles y el derrumbamiento de los valores morales tradicionales habían suscitado en el mundo romano de la última República. El tema

se recoge en la égloga IV de Virgilio, para quien el crecimiento humano de la nueva generación, del *puer* de la égloga, procede en paralelo con la progresiva liberación del mundo y del hombre respecto del mal (v. 13) y lleva como signo distintivo, según la invocación de Catulo, una relación nueva con la divinidad (vv. 15 ss.):

> Ille deorum vitam accipiet divinisque videbit
> permixtos heroes, et ipse videbitur illis.

El alma de Virgilio, como la de Catulo, intérpretes muy sensibles a la angustia existencial de la última República, está toda dirigida hacia esta invocación apasionada de una salvación divina que no se solucionaba ni de hecho se solucionó con el final que Augusto impuso a las guerras civiles ni con la restauración pacífica de los valores tradicionales que él intentó con el principado. El ansia de una nueva relación con la divinidad, la necesidad de una liberación que viene de lo alto y la concepción sagrada de la historia que los romanos habían heredado de los etruscos confluyen en esta invocación al Dios presente, al Dios que dirige hacia el hombre su *mentem iustificam* para llevarlo de las tinieblas a la luz, al Dios que hace al hombre digno de la comunión con él y lo renueva haciéndole partícipe, misericordiosamente, de su vida.

El cristianismo respondió a esta petición apasionada y conquistó el mundo romano.

3. *El hombre romano frente al anuncio del Evangelio*

Los poetas son a menudo los intérpretes más fieles del alma de su tiempo. Toda la angustia existencial, el ansia de redención, el deseo de una relación de comunión con un Dios presente, que advertimos en Catulo y Virgilio, revelan una complejidad de aportaciones culturales que no podemos presuponer en la mayoría de sus contemporáneos.

Por otra parte, la misma pluralidad de filosofías que por entonces confluían en el mundo romano y la desconfianza instintiva del romano medio para todo tipo de filosofías, podían ser un obstáculo más que una ventaja para la disponibilidad de un anuncio como el evangélico. Así lo revelan el «¿Qué es la verdad?» de Pilato (Jn 18,37) y la reacción del honesto Porcio Festo a la mención de la resurrección por parte de Pablo: «Las muchas lecturas te han sorbido el seso» (Hch 26,24), que representa la versión romana, vuelta del revés, del rechazo irónico del Areópago: el intelectualismo griego rechazaba la resurrección en nombre de una cultura racionalista; el sentido práctico de los romanos la rechazaba por la desconfianza hacia todo tipo de intelectualismo.

Pero, a pesar del escepticismo difuso y de las resistencias de la mentalidad dominante, había en la vieja alma romana una sensibilidad natural, ésa a la que Tertuliano llamaba *naturaliter christiana,* que la hacía disponible al anuncio. Y nacía de la actitud de fondo que hemos tratado de ver en el hombre romano ante lo divino y que ahondaba sus raíces precisamente en la idea de la *pax deorum,* en cuyo nombre surgieron también a menudo las persecuciones. Tal actitud respondía a la convicción de la superioridad absoluta de la divinidad sobre el hombre y de la disponibilidad de éste a una sumisión que es sobre todo obediencia, por la cual, como hemos visto, la misma disciplina militar se hace expresión de la *pietas.*

Esto me hace sostener que el encuentro que narran los Evangelios sinópticos (Mt 8,5; Lc 7,1 ss.) entre Jesús y el centurión de Cafarnaum puede tener un significado que va más allá del episodio hasta asumir un carácter paradigmático.

La profunda humildad que hace decir al centurión que Jesús no tiene por qué molestarse yendo a su casa para curar a su siervo, sino que basta con que dé una orden a distancia y el siervo sanará, Jesús la alaba como una fe superior a la que ha encontrado en Israel: es ante todo una fe profunda y total, al presuponer en Jesús un poder absoluto propio de Dios; un poder ante el cual desaparece la potencia del mal y de la muerte. Ese mismo poder que Catulo atribuía a sus dioses cuando les pedía su ayuda, si es que era verdad que la divinidad tenía la misericordia como algo propio y que daba la salvación a todos en los mismos umbrales de la muerte.

Pero el centurión lleva en su fe su experiencia de soldado romano y justifica su petición apelando a la disciplina que nacía del *sacramentum militiae,* por el que «cuando yo digo a un soldado ve, él viene y cuando digo a un soldado vete, se va». Toda la relación romana entre disciplina y *pietas,* por la que la obediencia al superior legítimo es obediencia a la divinidad, es la premisa humana de la magnífica fe del centurión de Cafarnaum y explica por qué la primera conversión de un pagano a la fe es también la conversión de un soldado romano, el centurión Cornelio. Esto explica igualmente la admiración que el cristianismo primitivo mostró para con la disciplina militar romana, que el papa Clemente, en su carta a los Corintios[37], muestra sin más a la imitación de los cristianos, y que Ambrosio[38] concibe, a través de los ejemplos de Camilo, Régulo y Escipión, como verdadera causa de la grandeza de Roma, de una grandeza de la cual la Roma cristiana no quiere renegar.

37. Clem., *Cor.*, 37.
38. Ambr., *Ep.*, 18 Maur.= 73 Faller, 7.

CULTO IMPERIAL Y SACRALIZACIÓN DEL PODER EN EL IMPERIO ROMANO

Robert Turcan

Al sentimiento romano de lo divino es inherente el de los poderes que sobrepasan la medida del individuo o la colectividad humana, y que deben ser propiciados para que la acción se resuelva con éxito. Al mismo tiempo, se supone que el hombre investido de un poder sobre otros hombres ha recibido dicho poder de los dioses o cuenta, al menos, con la conformidad de los dioses, pues participa de algún modo de su poder y en su poder. De forma general, el poder de un hombre sobre otros hombres es a la vez necesario y *contra natura*. Todo poder, para ser respetado o respetable, tiene necesidad de sacralización, lo que no supone necesariamente que sea de derecho divino ni *a fortiori* que aquel que lo ejerce sea deificado; del mismo modo, la apoteosis que *consagra* al emperador después de su muerte no implica tampoco que se le haya adorado como un dios durante su vida. Sin embargo, existen coherencias profundas y lógicas entre estos diferentes aspectos o convergencias que explican la génesis y el éxito del culto imperial. El emperador «era dios porque era emperador», escribe Fustel de Coulanges. Ciertamente, pero esta explicación debe a su vez ser clarificada en función de los orígenes del principado, de las circunstancias históricas que han regido la institución y de los diversos contextos que (en el tiempo como en el espacio) han favorecido el desarrollo de la religión romana del soberano.

I. GÉNESIS Y ANTECEDENTES

La sacralización del poder se enraizaba en la tradición romana más antigua, bajo diferentes formas y en diferentes grados.

1. *Tradición de los reyes sacerdotes*

La monarquía imperial volvía a enlazar en ciertos aspectos con la realeza sagrada de los orígenes y de la primera función. Rómulo y Numa eran reyes-sacerdotes (Liv., I, 20, 1). César exaltará más tarde la *sanctitas regum* (Suet., *Iul.*, 6, 2). Fundamentalmente, el sacerdocio que liga a los hombres con los dioses es inseparable de la soberanía. En la época republicana, el *rex sacrorum* y, hasta un cierto punto, el flamen de Júpiter están confinados a sus atribuciones religiosas. Pero el segundo tiene derecho a los *lictores* y a la silla curul, prerrogativas de mando. Inversamente, los magistrados poseen dignidad sacerdotal y ejercen funciones sacrales que les aseguran una relación privilegiada con los dioses: son augures, flamines, pontífices, duumviros (luego decenviros y quindecenviros) *sacris faciundis*. Similarmente el *pater familias* es en primer lugar un sacerdote. No hay religión conforme al *mos maiorum* sin la mediación de un poder familiar o cívico. El *pontifex maximus* que habita en la *Regia* (o cerca de la *Regia*), y que tiene poder sobre todos los cultos romanos, es siempre un personaje influyente, que pertenece al círculo de las familias dirigentes.

2. *Tribunado sacro-santo*

Para ser eficaz y reconocida, la *potestas* de los tribunos de la plebe debe ser inviolable y sagrada. Los tribunos son *sacro-santos*, es decir, sacralizados por un *sacramentum*, el juramento prestado bajo la mirada de los dioses que se invocaba en el sacrificio fundador de la institución (Liv., III, 55, 6-7; Appian., *Civ.*, 2, 453 y 575; Fugier, 1963, 227 ss.). Toda afrenta a su persona equivalía a un sacrilegio o a una profanación. Hacer violencia a un tribuno es *religionem violare*. Sirve de asilo, como un templo, a cualquiera que invoque su *auxilium*. También Plutarco compara al tribuno del pueblo con un «altar» (*Quaest. rom.*, 81).

3. *Sacralidad del* imperium

Igualmente sagrado, pero de otra manera, es el *imperium* de los magistrados curules. «Consagrados por las ceremonias más augustas a lo divino» (Plut., *Tib. Gracch.*, 15, 5), los reyes eran *inaugurados*, investidos en función de los auspicios determinados por el augur, y que confirman el acuerdo de los dioses, como lo serán después de ellos los cónsules. «El elegido del pueblo debe ser también el elegido de Júpiter» (A. Magdelain, *Hommages a J. Bayet*, p. 430; *Ibid.*, 1968, 36 s.).

Como la inauguración de un templo, la de un magistrado confiere la fuerza sagrada (**augus-*) que le da derecho a elucidar los auspicios en nombre del pueblo romano y ser, en consecuencia, como los sacerdotes, un nexo de unión entre los dioses y la ciudad. El control de los *auspicia* se cuenta entre las atribuciones mayores del *imperium*. Más tarde, la investidura joviana de los *Augustos* procederá de la misma noción religiosa de poder que, en el interés mismo de la comunidad romana, se supone que sólo tiene eficacia benefactora a condición de ser de derecho divino.

4. *El* imperator *y Júpiter*

La sacralidad del *imperium* culmina en la persona del *imperator* victorioso que celebra el triunfo. Transportado en un carro dorado, vestido con la túnica adornada con palmas y la toga púrpura bordada en oro que pertenece al ídolo de Júpiter, con el rostro embadurnado con minio como el dios al que encarna hasta el instante final del homenaje sacrificial, *Iovis Optimi Maximi ornatu decoratus* (Liv., X, 7, 10), sujeta el cetro de marfil culminado por un águila: *omnia Iovis insignia* (Serv., en *Buc.*, X, 27). En realidad es Júpiter quien, habiendo concedido la victoria, triunfa en la persona del *imperator* cuya piedad se ve así recompensada por la felicidad. Las mofas con que le hostigan los soldados son un recuerdo de la necesaria humildad de los mortales o le exorcizan contra el mal de ojo. Es preciso saber obedecer a los dioses para, con su gracia, ser merecedor de obediencia y ser comparable a ellos.

Dis te minorem quod geris, imperas (Hor., C., III, 6, 5).

5. *Culto familiar del* genius

Otro aspecto de la tradición romana que tendrá prolongaciones notables en el culto imperial es el del *genius*. Lo que en un hombre, y singularmente en la persona del padre de familia, constituye la fuerza activa que integra todo un patrimonio hereditario, adquirido en el nacimiento, tiene algo de divino. Se dirá (Censor., *De die nat.*, 3, 1) que se trata de un dios —especie de ángel guardián— bajo cuya tutela se vive y actúa desde que se es puesto en el mundo hasta la muerte. El *genius* del cabeza de familia, cuyas responsabilidades implican a toda la familia (incluidos los sirvientes), es pues objeto de consideraciones particulares. Se le honra al lado de los lares y las divinidades que protegen el hogar, en el larario donde el *genius familiaris* tiende a confundirse con el del *pater familias*. En el aniversario del cabeza de

familia, que es el mismo que el de su *genius*, se dedica a éste un culto solemne con coronas de flores, libaciones de vino, ofrendas de miel y pasteles, combustión de incienso. Los esclavos, los liberados, los clientes, juran por el *genio* del cabeza de familia. Se conocen numerosas dedicatorias de esclavos al genio de su *dominus*. No se trata de una deificación, sino de la conciencia de que la vida, la supervivencia de una casa, dependen de la salud física y moral de su jefe, de su *felicidad* o de su suerte (*Fortuna*) y de sus carismas personales.

6. *Heroización de los difuntos*

Por último, los méritos del jefe de familia vivo son consagrados tras su muerte por el culto de los manes, que es en origen impersonal, pero que, bajo la influencia de la cultura helenística, ha evolucionado en el sentido de una heroización personal. La apoteosis de Rómulo era exaltada por Ennio (fr. 119 Vahlen). Cornelia escribe a su hijo Cayo Gracco: *Ubi mortua ero, parentabis mihi et invocabis deum parentem* (*Hist. Rom. fragm.*, p. 222, n. 16 Peter). El célebre sarcófago de Escipión Barbato tiene la estructura de un altar monumental, y el caso no es aislado. En el *Sueño de Escipión* (*De Rep.*, VI, 13), Cicerón hace decir al Africano que los salvadores y benefactores de la patria vienen del cielo para retornar a él después de la muerte. Enviados por los dioses a fin de servir a la humanidad, conocen la recompensa de sus nobles actos en el esplendor divino de la Vía Láctea. Es la doctrina helenística que se volverá a encontrar en los tratados neopitagóricos sobre la realeza, así como en el estoico Dión de Prusa. El mismo Cicerón, que por la voz del epicúreo Velleius (*ND.*, I, 38), parece deplorar como un absurdo la deificación de los grandes hombres y que reprueba, en todo caso, el culto a César (*Phil.*, II, 111), ha enunciado por adelantado la justificación cívica y filosófica de la apoteosis imperial.

7. *Sobrehumanización de los* imperatores

Varias grandes figuras de la Roma republicana anuncian así la sobrehumanización del *imperator* que legitima en suma el *Sueño de Escipión*, pero que el ceremonial del triunfo hace vivir en el espacio de un día al general victorioso. Camilo, al que se llama Segundo Rómulo, por haber salvado a la *urbs* y haberla preservado del éxodo al término de un gran año (365 años después de su fundación), triunfó sobre un carro uncido con caballos blancos, «lo que no era propio de un ciudadano, ni siquiera de un simple mortal, se decía; Júpiter y el Sol no hubieran tenido un tiro más hermoso que el dictador» (Liv., V, 23, 6).

«Los romanos consideran ese carro como sagrado y reservado al rey y padre de los dioses» (Plut., *Cam.*, VII, 2). «Protegido de la Aurora», «héroe solar» (G. Dumézil), Camilo tiene en la tradición romana un *aura* que irradia felicidad, pero también piedad, y que hace pensar ya en el carisma de los Césares. Se trata menos, en este caso, de una sacralización del poder en sí y por sí que del éxito garantizado por los dioses en el ejercicio religioso del poder.

Pero de nada vale la ascendencia divina para la inspiración directa, y de algún modo congénita, de la acción política o militar, sin la mediación ritual de los auspicios. Es así como Escipión el Africano tiene sus visiones nocturnas o recibe otras advertencias de orden sobrenatural, sobre todo en sus visitas solitarias al Capitolio, en contactos directos con Júpiter. Retoma para sí la leyenda de Olympias, madre de Alejandro el Grande: éste habría sido «concebido de una serpiente monstruosa» (Liv., XXVI, 19, 7), cuya forma había tomado el rey de los dioses para engendrar al futuro salvador de Roma. Según otra historia de serpientes, que tenía por escenario a la misma familia, Cornelia, hija del Africano, habría dado a Sempronio Graco un hijo póstumo —Cayo— cuyo nacimiento estaba aureolado por un misterio divino. Más tarde se consideró a Octavio como hijo de Apolo porque, nueve meses antes del nacimiento del futuro emperador, durante una solemnidad nocturna en honor del dios, su madre Atia habría recibido la visita de una serpiente cuya marca indeleble llevó después sobre su cuerpo (Suet., *Aug.*, 94, 4).

Escipión el Africano podía decir a sus soldados: «En cuanto a la victoria, yo me encargo de ella con la ayuda de los dioses» (Pol., IX, 31, 7) y hacer creer que había tomado Cartagena gracias a la ayuda de Neptuno. «Es ventajoso para la ciudad —escribe Varron (Aug., *CD*, III, 4)— que los hombres superiores se crean hijos de los dioses, incluso aun cuando sea falso. Pues entonces, sobre la fe de su fundamento divino, el espíritu humano concibe proyectos más audaces, los lleva adelante con más energía y, firme en su seguridad, los realiza con más felicidad» (*felicius*). Como su contemporáneo Cicerón, el más erudito de los romanos que dedicaba sus *Antigüedades divinas* a «César pontífice» es, en ciertos aspectos, un precursor de la ideología imperial del *divi filius*.

En el último siglo de la República, el *imperium* no basta ya a los *imperatores*. Sienten la necesidad de legitimar su autoridad y sus éxitos por lo absoluto de un elemento sobrenatural que no depende de los hombres. Mario tiene el aval de Marta, profetisa siria que le acompaña en parihuelas, con su doble manto de púrpura y su lanza ornada de guirnaldas, prenda de su victoria. Sila apela a los oráculos de Bellone

y sobre todo, en tanto que *Epaphroditos* («amado de Afrodita»), a la *felicitas* garantizada por Venus. Una cierva blanca comunica misteriosamente a Sertorio los designios de los dioses. Tras su victoria sobre los cimbros, Mario es objeto de libaciones en los larares privados, al lado de los dioses familiares (Val. Max., VIII, 15, 7; Plut., *Mar.*, 27, 9), como más tarde Augusto. Su sobrino Mario Gratidiano tiene su estatua en todos los cruces de caminos de Roma, y a ella se ofrece vino e incienso (Sen., *De ira*, III, 18, 1). Cicerón atribuye a la providencia divina el nacimiento y los talentos de Pompeyo cuya «felicidad» es solidaria de la *Fortuna populi Romani* (*Pro lege Manilia*, 42; 45; 48-49).

El Oriente griego había habituado a los *imperatores* a esta convicción. Tras la derrota de Filipo V, rey de Macedonia, Flaminio había tenido templos en los que se le adoraba en compañía de Zeus, Apolo y Hércules. Los procónsules aceptaban el homenaje de los altares y los sacrificios que allí se ofrecían en su honor. El desarrollo del culto dedicado a la diosa Roma iba a la par con el de los romanos «benefactores» que sucedían muy naturalmente a los reyes *evergetas* celebrados no hacía mucho como dioses epifánicos. Tras sus primeras campañas contra la piratería en los mares, Pompeyo oía decir por boca de los atenienses: «Cuanto más sabes ser un hombre, más te transformas en dios» (Plut., *Pomp.*, XXVII, 5). Su hijo Sexto, que hará de la piratería un medio de acción política, se proclamará hijo de Neptuno y del mar (Appian., *Ciu.*, V, 416). Marco Antonio se propondrá como «nuevo Dioniso», en compañía de una Cleopatra-Isis que hará de él una reencarnación de Osiris.

Curiosamente también, en una época en que la religión romana tradicional habría perdido —se supone— buena parte de su crédito, la dignidad sacerdotal es revalorizada por la propaganda monetaria y por la persona misma de los *imperatores* que tienden a investirse con ella para confirmar la sacralización de su *felicitas* (Bayet, 1955). El caso más significativo es evidentemente el de César.

8. *César*

Elegido gran pontífice en el año 63 a.C., se instala como tal cerca de la *Regia* y vincula esta nueva responsabilidad a su prestigioso linaje, como si se tratara de una lejana herencia sagrada. En un opúsculo hoy perdido, recordaba que su antepasado Julio, después de la muerte de Eneas, había asumido el pontificado y había reinado al lado de Silvio, hijo de Lavinia, como «segundo rey» (Diod., VII, 5, 8): desdoblamiento de la función de soberanía paralela a la ejemplificada por Rómulo y Numa. A diferencia de otros *imperatores*, César basaba, pues, su legitimidad

sacerdotal —que hacía del gran pontífice un *papa* de la religión cívica— en su doble ascendencia divina y regia (Suet., *Iul.*, 6, 2). Tenía intención de hacer su pontificado hereditario. Pronto el *Pius Aeneas* servirá de modelo mítico a Augusto. Pero ya, con César, cristalizaban varias componentes esenciales de la sacralidad imperial.

Como patricio que era, César no reviste el tribunado. Pero el senado declara al dictador *sacrosanctus in perpetuum*, y esta perennización de una sacralidad en principio anual refuerza el potencial sobre su persona independientemente de la función tribunicia. Una cofradía de Luperques está dedicada al culto del descendiente de Rómulo (es el día de las Lupercales cuando Marco Antonio le ofrecerá la diadema real). Se celebra el aniversario de César con sacrificios y el mes de su nacimiento (*Quintilis*) lleva además su nombre, como el mes siguiente llevará el de Augusto. Tiene incluso personalmente derecho a sacrificios, a un flamen, a juegos, a un *pulvinar* o lecho de parada en los lectisternios y las *supplicationes*, al lado de los dioses (Suet., *Iul.*, 76, 2). Su imagen es llevada en carro (*tensa*) o sobre unas parihuelas en las procesiones del Gran Circo. Se le consagra una estatua con la dedicatoria «al dios invencible» (como antaño a Alejandro; cf. Cic., *Pro Marcello*, 12: *unus invictus es*) en el templo de Quirino (nombre de Rómulo deificado), otra en el Capitolio (Dión Casio, 43, 45, 3) al lado de los antiguos reyes de Roma. Se le erigen también templos, de los cuales uno conjuntamente con su *Clemencia*, una clemencia que se podía comparar a la de Baco hacia los indios vencidos y que le honraba pues como a un dios *evergeta* o civilizador. En el 46 a.C., la inauguración de un foro de César con elefantes que portaban antorchas ante el dictador coronado de flores tenía, de forma similar, algo de triunfo dionisíaco.

El propio Cicerón compara a César con un dios, *simillimum deo* (*Pro Marcello*, 8). El senado llega a darle el nombre de *Iuppiter Iulius*, y Antonio será su *flamen Dialis* (Dión Casio, 44, 6, 4). En Aesernia, en el Samnio, se adora al *genius* del «divino César» (*CIL*, IX, 2628), lo que puede parecer contradictorio, puesto que el *genius* es inseparable de una persona viva: pero *divus* no se aplica entonces todavía al soberano muerto. A un habitante de Nola (*CIL*, X, 1271) le es concedido el título de decurión por la gracia del «dios César». En tanto que «padre de la patria», el dictador desempeña a la vez el papel de gran *pater familias* del pueblo romano y de santo patrón tutelar de la ciudad, nuevo Pater Aeneas. Al mismo tiempo que el *Aeneadum Genitrix*, Lucrecio invoca indirectamente a César en su prólogo (I, 32 ss.) como un Marte que garantiza la paz gracias al amor de Venus. En el 48 a.C., el *Koinon* de la provincia de Asia saludaba en él al «hijo de Ares y Afrodita», dios epífano y *salvador* (Dittenberger, *Syll.* 3, 760).

Por fin, la apoteosis de César abre la serie de consagraciones póstumas que tendrá gran importancia entre los fundamentos de la cultura imperial. Sobre un lecho de marfil drapeado en púrpura y oro, su cadáver, inicialmente presentado en una especie de capilla que evoca el aspecto del templo de Venus, es quemado en pleno foro sobre una pira en la que las matronas arrojan sus joyas y las bulas de oro de sus hijos, los músicos los instrumentos que habían hecho sonar durante el cortejo y la túnica triunfal utilizada durante la ceremonia, los soldados sus armas y sus coronas, en el lugar en que se levantará el altar del templo de César.

Pero inmediatamente después de estos funerales grandiosos e improvisados, se erige una columna en mármol de Numidia dedicada a *Parenti Patriae*, además de un altar sobre el que se celebran sacrificios y se presta juramento en nombre del Divino Julio. El cónsul Dolabella hace destruir el altar y la columna. Pero la presión popular es irresistible. Suetonio (*Iul.*, 88, 1) puede escribir que se coloca al dictador al nivel de los dioses no tanto a causa de los senadores que decretan la apoteosis, como posteriormente bajo el Imperio, con cierto desinterés (*ore decernentium*), cuanto en razón de la «convicción del vulgo». Interesado en aprovecharse de esa situación, el heredero de César, Octavio, ofrece al pueblo los juegos recientemente prometidos por la dedicatoria del templo de Venus *Genitrix*, madre de las enéadas, y es entonces cuando aparece en el cielo el famoso cometa —*Sidus Iulium*— cuya imagen coronará la estatua erigida por Augusto en el santuario de la diosa ancestral: «Este astro parece indicar al pueblo que el alma de César había sido recibida *inter deorum immortalium numina*» (Plin., *NH*, II, 94). El año siguiente, el 43 a.C., después de las proscripciones, el senado ordena, además de la celebración de su *natalis* «bajo pena de caer bajo la cólera de Júpiter y del propio César» (Dión Casio, 47, 18, 5), la consagración de un templo en el lugar mismo en que su cuerpo había sido incinerado. El culto de *Divus Iulius* se extiende por el mundo romano e incluso más allá de sus fronteras, pues también Cleopatra realiza sacrificios en su honor. En Italia mismo su éxito resuena hasta en las *Bucólicas*, donde —al margen de las posibles conjeturas— la apoteosis de Dafne es sin duda la del César exaltado como un nuevo Dioniso domador de Oriente y de los *tigres de Armenia*, pero también pacificador: «la paz recibida del benefactor Dafne» (*Buc.*, V, 61). En su oración fúnebre, Antonio daba significativamente al dictador asesinado el título de *eirenopoiós* (Dión Casio, 44, 49, 2), el mismo título que Plutarco aplica al fecial. Precisamente sobre la paz y sobre el culto a su padre adoptivo fundamentará Augusto ante la opinión romana buena parte de los carismas que sacralizan su autoridad personal.

II. CONDICIONES HISTÓRICAS DE ORGANIZACIÓN Y FUNCIONAMIENTO

Las formas inicialmente asumidas por el culto imperial augustal, sus modalidades, modificaciones o variantes posteriores se explican en función del nuevo régimen y de las conjeturas políticas, pero también de ciertas constantes profundamente religiosas en el temperamento romano así como en el de los pueblos integrados al *orbis romanus*.

1. *Octavio* Divi filius *y purificador*

Heredero de César, Octavio invoca y se inspira en su ejemplo, pero reclamándose también implícitamente del *mos maiorum* y guardándose bien de atropellar la sensibilidad de la aristocracia, sin olvidar las aspiraciones del sentimiento popular.

Mientras que Marco Antonio se muestra como Dioniso y Sexto Pompeyo reivindica por padre a Neptuno, Octavio recuerda simplemente que él es *Divi filius*: indiscutible filiación divina que le confiere de antemano una legitimidad sagrada. Las guerras civiles le dan así ocasión no sólo de reforzar sus poderes, sino de asegurarles una dignidad heroica y ya divina. La venganza de su padre adoptivo bajo el patronazgo de *Mars Ultor* (y con la ayuda de su antepasada Venus) hace inicialmente de él el instrumento implacable de la cólera de los dioses, pero —a más largo plazo— de la paz rota por el asesinato del dictador. Antes incluso de la paz de Brindisi, el Titiro de Virgilio (*Buc.*, I, 6) deifica a su benefactor en tanto que pacificador: *O Meliboee, deus nobis haec otia fecit*. La deificación de *Pax* coincidirá pronto con la del jefe que la establece gracias a Marte y a Venus, y que Lucrecio celebraba en unos términos que anunciaban la imagen de la diosa curótrofa sobre un cuadro simbólico del *Ara Pacis Augustae*. Esta indisociabilidad de *Pax* y el príncipe, fundada históricamente en la monarquía surgida de la victoria de Accio (Ov., *F.*, I, 711 s.; Tác., *Hist.*, I, 1, 2), tuvo una importancia considerable en el proceso de deificación de Octavio Augusto. Con la restitución de las insignias de Craso en el 20 a.C. que lleva en relieve sobre su coraza el Augusto de Prima Porta, el restablecimiento de la autoridad romana en Oriente llevaba a decir a Horacio (C., III, 5, 2, ss.): «después de la anexión al Imperio de los bretones y de los temibles persas, Augusto será para nosotros un dios presente en este mundo» *(praesens divus)*. Aparecía, pues, de hecho, como un héroe salvador de Roma y de la humanidad (Dión Casio, 53, 16, 4). A este respecto, la corona de roble *ob cives servatos* consagraba sus méritos según la costumbre republicana.

2. *«Augustus imperator»*

Pero más profundamente, las guerras civiles procedían de la *ira deorum* (cf. Tac., *Hist.*, II, 38, 5). Poniéndoles fin, Octavio restablecía consecuentemente la *pax deorum*. Reconciliaba a Roma con sus dioses al reconstruir ochenta y dos templos y al restaurar el flaminado de Júpiter y las antiguas liturgias. Esta *pietas* ejemplar justificará el gran pontificado que asumirá en el 12 a.C., tras la muerte de Lépido, y que será en adelante monopolio de los Césares. Nuevo Rómulo, Augusto es un augur que ha refundado la *urbs*. Así, sobre el Gran Camafeo de Francia, es representado con un *lituus*, como hijo de Marte y de Rea Silvia, cuando desde lo alto del Palatino ha visto a los doce buitres: *Augusto augurio* (Ennio, *Ann.*, 502; Suet., *Aug.*, 7, 4). Es también en el Palatino donde Augusto fijó su morada, entre el templo de Cibeles (que dio la victoria a Roma en el 204 a.C., después de haber protegido a los antepasados troyanos de su fundador), el *tugurium Romuli* y el santuario de Apolo que alberga los Libros sibilinos. El nombre de *Augustus*, que se aplicaba a los *loca religiosa* «inaugurados» en función de los auspicios, sacralizaba en el 27 a.C. a la persona del príncipe como un *templum*. Esta sacralización que había determinado su acción en la historia reciente se apoyaba en la tradición de los orígenes.

Ciertas innovaciones políticas tendentes a reforzarla se inscribían también en la continuidad de las instituciones de la *Res Publica*. Desde el 38 (o 40) a.C., Octavio era *imperator*. Como tal, pero sobre todo desde Accio, poseía potencialmente los carismas del hombre colmado por Júpiter, como todos los emperadores que le sucederán. Después de Augusto, el *imperator* tendrá el monopolio del triunfo, y sus generales no vencerán más que bajo los auspicios y gracias a los auspicios eminentes del príncipe que representa a Júpiter en este mundo. El *imperium maius* conferido a Augusto en el año 23 a. C. confirma legalmente esta eminencia. Desde el 36 a.C. Octavio era *sacrosanto*. En el 23 a.C., con la atribución vitalicia de la *tribunicia potestas*, Augusto es definitivamente inviolable. En el 2 a.C. se le atribuye, como poco antes a César, el título de *Pater Patriae* que hace de él el sacerdote supremo de la gran *familia* romana, intercesor entre los hombres y los dioses. También la casa del príncipe alberga una capilla de Vesta, diosa del hogar. «Sólo en su palacio —podrá decir Ovidio (F., IV, 954)—, hay tres dioses eternos [Apolo, Vesta y el emperador]».

3. «*Genius Augusti*»

Este paternalismo religioso corresponde, de hecho, a un estado de la sociedad política. Augusto ha fundado un régimen que convertía a todos, ciudadanos romanos o pueblos tributarios, en clientes de un *patronus* dotado de plenos poderes y del que todo se podía alcanzar o temer. Se presta juramento, pues, por su *genius*. «Por ti vivimos, por ti navegamos en paz, por ti gozamos sin temor de nuestra libertad y nuestros bienes», declaraban en Pozzuoli, mientras quemaban incienso, los marinos alejandrinos vestidos de blanco y coronados de flores (Suet., *Aug.*, 98, 2). Ya en el año 36 a.C., por haber sido liberados de las piraterías de Sexto Pompeyo, los municipios italianos habían consagrado su estatua al lado de los ídolos divinos (Appian., *Ciu.*, V, 546). Así como se honraba en los larares privados el *genius* del cabeza de familia o del *patronus*, los romanos integraron muy naturalmente el genio de Augusto a su panteón familiar. El labrador invita ritualmente a Augusto a su mesa, le eleva sus ruegos mientras vierte el vino y une su nombre al de sus lares (Hor., *C.*, IV, 5, 30-35), Desde el 30 a.C., después de Accio, el senado había decretado que se ofrecieran libaciones a su *genius* en todos los banquetes públicos o privados.

Esta práctica está regulada a partir del 7 a.C. por la reorganización de los *collegia compitalicia* en los 265 cuarteles de Roma. Los lares de las encrucijadas flanquean en lo sucesivo al genio del emperador. Los responsables de los cuarteles o *vicomagistri*, que son a menudo de condición modesta, aseguran a este culto un gran éxito popular. Así la autoridad del superhombre, que corría el peligro de llegar a ser impersonal y lejana, es en adelante inherente a la vida doméstica y local, mediando la devoción directa al *genius* benefactor del que depende la supervivencia cotidiana de la comunidad familiar o municipal. Una religión revolucionaria en ciertos aspectos es integrada en y por la tradición más auténticamente romana.

Pero la monarquía universal requiere de todos modos el culto al soberano. El príncipe es la única referencia común en un imperio heterogéneo cuya unidad él encarna. En él se honra pues de forma más o menos consciente la salvaguardia de la unidad que garantiza la paz entre los hombres, al tiempo que implica la paz con los dioses. En realidad, cuando los súbditos ruegan por la salvación del emperador y veneran su poder practican el culto a su propia seguridad.

Por eso no hay contradicción en renovar cada cuatro años, y luego todos los años, los votos por la salud del príncipe, como tampoco en inmolar víctimas para incrementar la fuerza (*mactare*) de los dioses, que una cesación de las ofrendas podría debilitar.

El culto del *genius* culmina en la celebración del aniversario del cabeza de familia puesto que nace con él. La inscripción grabada sobre el altar de Narbona (consagrado el 22 de septiembre del año 11 d.C.) fija el orden de las ceremonias que festejarán cada año el *numen* de Augusto en el día de su *natalis*, el 23 de septiembre. Encontramos aquí también la oficialización de un rito familiar que refuerza o confirma el potencial divino del *dominus*.

Sobre esta reinterpretación —en una escala ecuménica— de la religión doméstica han podido injertarse consideraciones horoscópicas: Augusto nació en función de un estado del cielo que transcribía la voluntad divina. El primer emperador hace valer monetariamente la imagen del Capricornio (Suet., *Aug.*, 94, 18) que había presidido su concepción —y no su nacimiento— pues se trata de un signo regio (Firm. Mat., *Math.*, VIII, 28; II, p. 343, 19 s. Kroll-Skutsch-Ziegler): también el Capricornio sujeta la esfera del mundo en las últimas monedas de Augusto. Pero en las *Geórgicas* (I, 32-35), en el año 36 a.C., Virgilio hacía coincidir la inmortalidad astral de Octavio con la balanza, signo de aquél que «hará temblar ciudades y reinos, gobernará el universo y llevará sus leyes de la tierra al cielo» (Manilius, *Astron.*, IV, 551 s.).

4. *Roma y Augusto*

Análogamente, el príncipe encarna la providencia de los dioses en favor de Roma. Así, Augusto no acepta «ningún templo en ninguna provincia sin hacer asociar el nombre de Roma al suyo» (Suet., *Aug.*, 52). Augusto había autorizado el culto de Roma y del «divino Julio» en Nicea y en Éfeso, donde César había sido invocado como hijo de Ares y de Afrodita (Dión Casio, 51, 20, 6). El movimiento parece pues haber partido de Asia menor. Pero en Oriente, tradicionalmente, se ponía el acento sobre la persona del soberano reinante, dios presente, epífano en tanto que individuo. En Occidente, la soberanía de la *urbs* aparece más estrechamente ligada a la que ejerce el príncipe en nombre del pueblo romano. El culto a Roma y Augusto une, distinguiéndolas nominalmente, las dos caras del sentimiento que inspira a los habitantes de las provincias la *Pax Romana* o más bien la *Pax Augusta*, fundamentalmente inherente a la psicología del culto imperial: la función personal y directamente eficaz, pero transitoria, del príncipe, y la vocación providencial y permanente de la *Res Romana*. Pues, como Tácito hace decir a Tiberio: «Los príncipes son mortales; el Estado, eterno» (*Ann.*, III, 6, 5). El emperador no es verdaderamente sagrado y no tiene un destino de inmortalidad más que a condición de quedar ligado a la eternidad de Roma.

La herencia de los *Iulii* reforzaba mítica e históricamente esta solidaridad cultual. La ascendencia pretendidamente apolínea de Octavio (Suet., *Aug.*, 94, 4-5), las identificaciones iconográficas del príncipe con el arquero divino y sobre todo con Mercurio, han tenido sólo una importancia muy secundaria en su deificación. Agrippa quería consagrar el panteón a Augusto, que se negó. Pero sus estatuas ocuparon un lugar en el *pronaos* del edificio que, albergando los ídolos de Marte, Venus y César, honraba a la dinastía fundadora del Imperio, no lejos del lugar en que se situaba la apoteosis de Rómulo. Más tarde, el panteón de Adriano consagrará simbólicamente con el firmamento de su cúpula la soberanía cósmica de la *urbs* asumida por los Césares.

5. «*Numen Augusti*»

En el proceso de deificación del emperador, una etapa notable es la invocación de su *numen*. Los testimonios literarios de Horacio (C., IV, 5, 35; *Ep.*, II, 1, 16) y de Ovidio (*F.*, V, 146) hacen pensar que era posible dirigirse a su *genius* llamándolo *numen*. Se trata de una variación reveladora. Pues, si todo hombre tiene un *genius*, éste no tiene necesariamente para la colectividad —familia y sobre todo ciudad u *Orbis Romanus*— la eficacia inefable de un *numen*. Esta noción de *numen* imperial ha terminado por banalizarse en los formularios epigráficos y la fraseología oficial, pero en el sentido propio y significativo del término, el *numen* es la manifestación de una acción sobrenatural, de una intervención efectiva, de una presencia en acto y no teóricamente potencial de la divinidad (Porfirio, *Ad. Hor. Carm.*, I, 35, 2; *Ep.*, I, 3, 27; CIL, II, 131; VII, 481; XII, 354). Apelar al *numen* del príncipe significa alcanzar la ayuda inmediatamente operativa, y no simplemente adularlo de cerca o de lejos con la condescendencia que se atribuye a los griegos de Oriente, pero que se podría reprochar también a los contemporáneos de Augusto. A este respecto, igualmente, el culto imperial se enraizaba sólidamente en el espíritu de la religión romana más tradicional —por no decir arcaica— que adoraba a los dioses en función de su competencia y su utilidad, es decir, de sus *poderes*.

6. «*Consecratio*»

En realidad, la adoración del *numen* imperial anticipa el reconocimiento de los méritos del soberano consagrado por la apoteosis. Pero una vez *divus*, es decir muerto, no podrá ya socorrer directamente a la

ciudad, salvo como dios celeste, pero aparentemente lejos de la tierra y de los hombres. El evemerismo había pretendido demostrar que se deificaba a los mortales en función de los beneficios que aportasen a la humanidad. Esta teoría del evergetismo justificaba la *consecratio*. Pero si, como escribe Plinio (*NH*, II, 18), «ser dios, es para un mortal ayudar a (otro) mortal, y ése es el camino de la gloria eterna», el emperador es divinizado depués de su muerte, pero justamente por haber actuado como un dios durante su vida. Plinio cita por otra parte el ejemplo de Vespasiano «que socorre al imperio agotado». En el preámbulo *religioso* de su obra sobre las hierbas benéficas, obra dedicada a Augusto, C. Valgio aspiraba a que la «majestad del príncipe remediara siempre todos los males de la humanidad» (Plin., *NH*, XXV, 4). Su *numen* representaba para los romanos y todos los súbditos del Imperio el efecto actual y vivo de su *genio* en su existencia cotidiana. Incluso se suponía que velaba por su salud, como dios salvador y curador. Vespasiano inaugura su reino en Alejandría devolviendo la vista a un ciego y su fuerza a la mano de un paralítico (Tác., *Hist.*, IV, 81). También Adriano hará milagros. Roma ha tenido sus emperadores taumaturgos.

Naturalmente, como todos los muertos, el *Divus Augustus* continuaba velando por los vivos. Su culto era de la máxima importancia sobre todo para sus sucesores y para la familia imperial, que tenían especial interés en legitimar su respetabilidad por un antepasado divino. Recíprocamente, las deferencias de los romanos y de las provincias hacia los *divi* eran para los Augustos reinantes un incentivo para merecer los honores de la *consecratio*. Se habría podido exclamar también: «El emperador ha muerto: ¡viva el emperador!» Pues es el *numen* del Augusto vivo el que vela por la salvación del Imperio y salvaguarda su unidad. A partir del momento —las crisis de los años 69 y 193 lo demostrarán ya antes de la anarquía post-severina del siglo III— en que la paz del mundo depende de la vida de un hombre, aunque para Tácito (*Hist.*, I, 84, 10) dicha paz y la eternidad del Imperio tengan como garantía suprema la conservación del senado, el príncipe tiene el valor sobrehumano de una responsabilidad a la vez única y universal. Ciertas ciudades de Asia Menor honraron al senado romano conjuntamente con el emperador. Tiberio no aceptó templo en Esmirna sino a condición de asociar a su nombre el del senado. De hecho, el senado, guardián del *mos maiorum*, sobrevive colectivamente a todos los emperadores. Transciende histórica y simbólicamente las contingencias de la precariedad humana. Pero es la unicidad personal y *numinosa* del príncipe que encarna la *Providentia deorum* lo que constituye la unidad del Imperio. Él tiene también su

transcendencia, que es dinástica. Por eso la fecundidad de la emperadora y la descendencia del emperador son tan importantes, si no más, que su ascendencia. En la época antonina y severina, la madre de los futuros Augustos que tienen vocación de apoteosis es comparada a la Gran Madre de los dioses, Cibeles. Toda la casa imperial, *Domus Augusta*, pasa a ser *Domus Divina* en la segunda mitad del siglo II. El sentimiento dinástico va a la par con la sacralización del príncipe y de todo lo que atañe al príncipe.

7. *Culto romano y municipal*

El culto imperial está organizado en función de la ideología del régimen, de las estructuras administrativas o municipales y, en general, de la sociedad que dicho culto sacralizaba al mismo tiempo que la persona y la acción del príncipe.

En Roma, tras el decreto senatorial que confería la apoteosis al emperador difunto, la liturgia de las exequias hace del *funus imperatorium* una forma de triunfo último en el que participan los grandes cuerpos del Estado, el pueblo y el ejército. Una parada de caballería o *decursio* honra militarmente al nuevo *divus*, como nos lo recuerdan dos relieves sobre el pedestal de la columna antonina. La pila de cuatro niveles en forma de pirámide que nos muestran las monedas de consagración surge del mismo modelo que el de Hefaistión (Diod. Sic., XVII, 115), el compañero de Alejandro Magno entronizado como héroe. De la cima de este *rogus*, en el momento mismo en que se le prende fuego, escapa un águila que se supone se lleva el alma del difunto al cielo: ¿águila de Júpiter y de la victoria sobre la muerte, o águila solar que reintegra el espíritu a su patria astral? Al margen de la doctrina oficial (si es que existía, cosa que ignoramos), las explicaciones han debido variar en función de los niveles de cultura y pensamiento. De todas formas, un testigo —un senador— afirmaba haber visto con sus propios ojos al emperador elevándose en el firmamento (ése es al menos el ritual requerido en el siglo I). En la época antonina se le ve emprender el vuelo sobre las alas del Genio de la Eternidad.

Después de la muerte de Augusto, un *colegio* de veintiún *sodales Augustales*, reclutados parcialmente por sorteo entre los notables del senado, y que cuenta en sus filas con miembros de la familia imperial, se encarga de los homenajes al nuevo *divus* en nombre de la *Gens Iulia*. Es decir, que la función de esta sodalidad sustituía el culto gentilicio del antepasado entronizado como héroe. Estas *sodales* se transformarán también en *Claudiales* para honrar al «divino Claudio» después del 54. Otras sodalidades serán instauradas ulteriormente para

los sacerdocios de Vespasiano, Tito, Adriano y sus sucesores *consagrados*. Los *divi* tendrán además cada uno su *flamen* —en principio de rango patricio— nombrado por el emperador, lo mismo que las emperatrices deificadas tenían su *flaminica*.

Antes incluso de la organización tiberiana de las *sodales Augustales*, se habían formado en la época de Augusto cofradías de *Augustales* para desempeñar en los municipios y en las colonias el papel de los *vicomagistri* romanos. Cada año, los decuriones del senado local designaban seis *Augustales* encargadas de asegurar y sobre todo de financiar el culto del *genius* imperial y de los *divi*. Estos *seviri Augustales* se reclutan mayoritariamente entre los artesanos o los liberados enriquecidos con los negocios que no acceden al decurionado, pero que el sevirato promueve a un rango intermedio entre el pueblo y el senado municipal. Constituyen un *ordo* distinto, tienen derecho a lugares de honor reservados en el teatro, en el circo, en el anfiteatro y en todas las ceremonias públicas, a un *bisellium* (o sede de los magistrados) y a las *fasces* de dos lictores. En compensación, ofrecen no sólo lo necesario para los sacrificios, sino también para satisfacer, distraer y alimentar a la plebe: el pan y los juegos. Gracias al mecenazgo cultual, la prosperidad de los dos primeros siglos ha permitido festejar los beneficios de la Paz romana festejando la divinidad del príncipe y de la dinastía. La religión del soberano aparece pues como un medio de consagrar la respetabilidad de una clase social al mismo tiempo que de sacralizar el poder establecido y sus felices efectos.

Los sevires augustales podían tener relación con los cultos locales —como los *Augustales Herculanei* de Tívoli— y, sobre todo, con el de Cibeles, siendo celebrado con frecuencia el taurobolo para la *salvación* del príncipe y de su casa, es decir, para la salvaguardia del Imperio y la ciudad. Paralelamente, al nivel del decurionado, el cargo de sacerdote imperial (*sacerdos*, *pontifex* o *flamen*) coronaba la carrera con honores municipales. En el siglo III se trata frecuentemente de antiguos militares, oficiales o suboficiales, que habían servido bajo las órdenes de los Augustos a los que adoraban ya en los campos, donde la capilla de las insignias albergaba sus santas imágenes sobre las medallones de los estandartes.

Es importante subrayar que este culto no era en sentido único. Así el celo de las ciudades de Asia Menor en obtener el derecho a uno o varios *neocoratos* (autorización para erigir un templo de los césares) implicaba una reciprocidad, estando a menudo ligada la proposición de adorar al emperador a un requerimiento de privilegios o ventajas diversas. Los festejos populares, que unían periódicamente la masa a las élites, solemnizaban también el sentimiento de pertenecer al mis-

mo *orbis romanus*, proporcionando al mismo tiempo a las ciudades una forma de manifestar su autonomía local en la expresión misma de su lealtad. Así, la religión del soberano tiende por todas partes, en todos los planos de la sociedad y bajo formas diferentes, a reforzar moral y psicológicamente la cohesión del Imperio.

8. *Culto provincial*

Todo lo que acabamos de decir es todavía más evidente en el plano provincial.

Tradicionalmente, en el Oriente griego, se hacían reuniones para celebrar fiestas en honor de los dioses comunes. A tal fin, las ciudades se federaban en *koina*. Las federaciones de este tipo se beneficiarán en adelante del culto imperial. En Occidente, llevarán el nombre de *concilia*.

La religión de Roma y de Augusto reúne pues a los delegados de las ciudades de la provincia o de varias provincias, como ocurría en el santuario federal de las tres Galias, frente a la colonia de *Lugdunum*. En el Asia proconsular, diferentes templos provinciales de Roma y de Augusto se repartían el honor de acoger anualmente y de forma sucesiva a los diputados de las ciudades. Pero la provincia tenía su sumo sacerdote, como Bitinia y Galacia donde, en Ancyra (Ankara), el templo de Augusto —célebre por el texto de las *Res Gestae* grabado sobre las paredes de su *cella* y de su *pronaos*— centralizaba la devoción oficial al soberano. Grandiosas procesiones preludiaban en todas partes los sacrificios de toros ante el altar provincial o federal (el hacha con cintas sobre el gran friso de guirnaldas de Lyon proporcionó a este respecto un indicio sobre la naturaleza de las víctimas). Las inmolaciones eran seguidas de banquetes y espectáculos, juegos o competiciones de todas clases que, como en el marco municipal, reforzaban mediante la fiesta la fidelidad al régimen. La celebración del Imperio y del emperador no se concibe sin concursos deportivos o literarios. Así, muchos juegos honraban nominativamente a los príncipes y a los herederos de los césares para festejar su aniversario o el de su advenimiento con liturgias que, como algunos *circenses*, entraban en la categoría de rituales realizados por la salvaguardia (*pro salute*) del Augusto viviente y su descendencia.

El culto a Roma y Augusto era sobre todo la ocasión para que los delegados de la provincia o provincias recordasen su existencia al emperador y a sus gobernadores. Muy pronto, estas asambleas desempeñaron el papel de órganos representativos con los que era necesario contar. Sabemos que eventualmente delegaban en algunos de sus miem-

bros la misión de felicitar o solicitar directamente al príncipe, sin pasar por el gobernador, al que se erigía una estatua a condición de que hubiera tratado correctamente a sus administrados. Se dejaba constancia del acuerdo imperial a los requerimientos provinciales por medio de monumentos, como la famosa Mesa claudia, quizá fijada en origen al zócalo de una estatua de Claudio que había defendido la causa de los galos en el senado: ídolo de apoteosis erigido en el lugar idóneo en el santuario de Roma y de Augusto, frente a la confluencia del Ródano y el Saona.

Así, al reconocer la divinidad del príncipe reinante conjuntamente con Roma y los *divi*, las provincias se hacían reconocer a su vez. Significativamente, en el santuario federal de las Tres Galias, sobre el *area* dominada por el altar de Roma y Augusto, las estatuas de las Sesenta Ciudades del *Concilium* representaban sus componentes étnicos. No es tampoco por azar que en el templo de Adriano, en Roma, pudieran verse las personificaciones de las provincias a las que se había asegurado la paz y la prosperidad, con una solicitud ecuménica por la que se sentían agradecidos. Paradójicamente (pero es un hecho que tiene su lógica), la devoción al monarca universal ha contribuido en este imperio supranacional a despertar o reforzar las conciencias regionales. En el *Hadrianeum*, las provincias figuraban armadas, por tanto asociadas a la obra pacificadora y civilizadora de Roma. Pero al deificar al emperador, reivindicaban también implícitamente el reconocimiento de su identidad, lo que Adriano comprendió quizás mejor que cualquier otro. Así se le adoró como un nuevo *Sol* e incluso se le asimiló al Zeus olímpico.

9. *Sacralización imperial del paisaje urbano*

En un discurso que se dirige a Augusto, Dión Casio (52, 35, 5) hace decir a Mecenas que, en consideración a su *virtud* y a su buen gobierno, la tierra entera se convertirá para el emperador en un santuario y que «todas las ciudades serán templos».

Efectivamente, en el tejido urbano, el culto imperial toma un lugar simbólico, no solamente por la arquitectura y el decorado estatuario, sino por la situación misma del altar y (o) del templo de Roma y de los césares en relación al foro, el centro activo y religioso de la ciudad, o en consideración a la posición geográfica. En Pompeya, un altar de Augusto se encontraba probablemente en el eje del templo de Júpiter que dominaba el foro, entre el templo de Apolo, de una parte, y el santuario de los lares y el templo de Vespasiano, de otra. En Terracina, el templo de Augusto ocupa el centro de la vida municipal. En Ostia, el templo de Roma y Augusto está igualmente frente al foro, y casi en el eje del ca-

pitolio. Los santuarios del culto provincial ocupan a menudo una posición elevada, eminente, en relación con el centro urbano, como en Tarragona, donde el escalonamiento de las terrazas conducía al circo, pero a veces también está situado en el exterior de una aglomeración y como en la confluencia de varias provincias. Así el altar de Roma y Augusto en la confluencia del Ródano y el Saona dominaba las tres Galias, así como la Galia Narbonesa, con su períbolo orientado en dirección a la *urbs*. Para los viajeros que llegaban de Italia, debía estar, pues, bien a la vista, entre las dos elevadas columnas nicéforas, con su decorado frontal de bronce dorado, especialmente la corona de roble *ob cives servatos*. También en los puertos, la estatua de Augusto o el templo de los césares ocupaban un lugar relevante para ser percibidos desde lejos por los marinos que venían de alta mar (una inscripción de Eresos atestigua expresamente esta preocupación). El emperador deificado era un *faro*, signo y garantía de salvación. Al igual que los faros, los monumentos del culto imperial servían, de forma general, de referencia, y simbolizaban la protección del soberano sobre la navegación, pero con un significado que implicaba otras tempestades distintas a las del mar.

La implantación, la estructuración y la ornamentación de los santuarios imperiales correspondían frecuentemente de alguna manera a la felicidad y al bienestar que se suponía el poder debía favorecer. Con sus umbrías y sus lugares consagrados a las ninfas, el templo del divino Claudio en el *Caelius* funcionaba de hecho como un área pública de refrigerio, descanso y distensión al aire libre. Éste era también, sin duda, el caso del *Augusteum* de Nimes en los actuales *Jardins de la Fontaine*, en relación con el culto terapéutico de *Nemausus*, dios de la fuente (tal era la responsabilidad del soberano por la salud pública): la torre magna constituía, por encima de este espacio que sacralizaba la providencia imperial, una especie de faro que señalaba a lo lejos la tutela benéfica del poder romano. El *sebasteion* de Alejandro tenía, nos dice Filón (*Leg. ad Gaium*, 151), «pórticos, bibliotecas, salas de reuniones, bosquecillos, vestíbulos, peristilos, galerías. Todo es de una admirable suntuosidad. Ahí reposa la esperanza de los viajeros que parten; ahí encuentran protección aquellos que desembarcan». No podría decirse mejor. Así, la euforia de los lugares y las instalaciones se ponía en concordancia con las razones a la vez profundas y superficiales (pero directamente prácticas) del culto imperial.

10. *Variantes regionales*

Esta religión ha tenido pues incidencias notables sobre la reestructuración del paisaje urbano, pero sin ninguna uniformidad. A

menudo, el culto al príncipe o a los príncipes se unió a los cultos locales antes de absorberlos parcialmente, aunque sin anularlos. Se desarrolló con una relativa espontaneidad y una cierta flexibilidad o diversidad de adaptación en sus modalidades locales. Fue, tanto para las ciudades como para las provincias, una forma de expresión de su personalidad. Diversas variantes así lo testimonian.

En las tres Galias, como en Dalmacia y en las provincias danubianas, los sacerdotes de Roma y Augusto se llaman *sacerdotes*. En la Galia Narbonesa como en la Península ibérica, en Mauritania o en Numidia, llevan el título de *flamines*. En Hispania como en África, se pone el acento sobre el culto de los *divi*, quizás en función de tradiciones indígenas, pero probablemente también de circunstancias históricas, como la apoteosis de Augusto difunto que dio impulso a esta corriente de devoción. El culto ancestral del jefe ha podido tener un papel en la Península ibérica. Pero el pretendido substrato céltico del ritual celebrado en la confluencia del Ródano y el Saona sigue siendo muy problemático. La solemnidad del 1 de agosto no tiene ninguna relación garantizada con la fiesta irlandesa (*Lugnasad*) de Lug, dios de la soberanía unido a una deidad de la tierra, como Augusto lo estaba a Roma. Esta fecha coincidía con el aniversario del triunfo de Octavio en Alejandría en el año 30 a.C. (es decir con el final de las guerras civiles, por tanto con lo que se llamará la *Pax Augusta*), así como con el día de toma de posesión de su cargo por parte de los *Vicomagistri* y la designación de las *Augustales*. Pero el entorno cultual y cultural no ha dejado de influir también sobre ciertas formas de homenajes bastante particulares. Es así que las liturgias mistéricas del Oriente griego inspiraron celebraciones donde el *sebastofante* desempeñaba sin duda un papel análogo al del orgionfante dionisíaco o el hierofante eleusino.

11. *Una religión de la continuidad augustal*

Fundamentalmente, se sacralizaba la continuidad del poder tanto en los Augustos vivos como en sus predecesores o ascendientes deificados. Los sacerdotes del culto imperial llevaban una corona adornada con las efigies de *divi* y de los príncipes reinantes. La serie de *antoniani* que Trajano Decio mandó acuñar en homenaje a los emperadores *consagrados* (de Augusto a Alejandro Severo) es, a este respecto, eminentemente reveladora. El emperador recibe *de facto* su poder de los soldados que lo proclamaron para afrontar una situación en crisis. Pero la legitimidad de Trajano Decio se basa en la *virtus* de los Augustos, de la que es heredero funcional y providencial. Estos *divi* grabados en serie sobre monedas destinadas al pago de las tropas re-

presentan colectivamente una herencia de carismas que fundamentan místicamente el *Imperium romanum* y el culto histórico del Estado.

Se adoraba conjuntamente al emperador reinante y a los *divi* en las insignias de las legiones. En el 270, Aureliano recibe una embajada de los jutungos vencidos entre las águilas de oro y los *eikones basileioi* (Dexipp., *Exc. de legat.*, 1), imágenes de los emperadores-dioses y de su sucesor, poseedor actual de sus influencias celestes. Este culto a los *divi* suplía, en alguna medida, la carencia de legitimación dinástica de un régimen que no tenía la menor ley de sucesión. O, más bien, legitimaba al nuevo príncipe como heredero de los dioses en el nombre mismo de la *Providentia deorum* que, promoviendo un *imperator*, le prometía la apoteosis.

12. *Deificación solar*

Al lado de estos datos fundamentales que atañen a la esencia de la monarquía imperial, las asimilaciones verbales o iconográficas a una u otra divinidad, las pretensiones de encarnación personal de estos dioses, las comparaciones de los poetas y las adulaciones de los cortesanos, no tienen más que una significación ocasional y no ofrecen generalmente más que un interés anecdótico. La sacralización del poder no tiene mucho que ver con las exhibiciones de Cómodo vestido de Hércules, o de Caracalla o Heliogábalo vestidos de Dioniso. Los testimonios literarios, epigráficos y plásticos de las deificaciones imperiales son innumerables e innumerablemente variados, pero de valor desigual. Poco importa lo que los emperadores pensaran y creyeran de sí mismos, incluido el humor de Vespasiano que, afectado por los primeros síntomas de la enfermedad, siente «que se convierte en dios» (Suet., *Vesp.*, 23, 8). Lo que contaba era la opinión que se tenía de ellos.

Pero Domiciano era lógico cuando hacía que se adoptase la fórmula *Dominus et deus noster* (Suet., *Dom.*, 13, 4). Por eso la grandiosa *Domus Flavia* que se hizo construir sobre el Palatino contribuía a sobrehumanizar la persona misma del príncipe. Estacio (*Silv.*, IV, 2, 18 ss.) y Marcial (*Ep.*, VIII, 36) dicen de ella que es un palacio que rivaliza con el templo de Júpiter Capitolino. Ya la Casa Dorada de Nerón, donde la *coenatio rotunda* tenía un techo que giraba día y noche como el cielo (Suet., *Ner.*, 31, 3) y donde una estatua colosal del emperador situada en el vestíbulo lo exaltaba como Apolo-Helios, quería representar un verdadero palacio del Sol. Más tarde, Septimio Severo impartirá la justicia bajo un techo astral. Se trataba de conferir una dimensión cósmica a la morada del soberano, monarca universal.

En la iconografía oficial, los atributos más notablemente simbólicos son la corona radiante que hace del príncipe el vicario del sol, la égida y el cetro culminado por el águila joviana, además de la *toga palmata*, vestimenta del triunfador *semper invictus* que es, por vocación y definición, todo *imperator*. En el siglo III, el *Sol invencible* lleva los mismos títulos que el emperador. Es *Augustus Imperator, Dominus imperii romani*. Recíprocamente, el emperador es *invictus* y radiante como el *Sol*. En su entronización, es como un Sol levante, *Oriens*, que ilumina el mundo, y los panegiristas galos de la Tetrarquía celebran su presencia irradiante. Ya una moneda de Antonino el Piadoso nos lo muestra rodeado por un aura de esplendor. En el año 298, Mamertino glorifica la acción de los Augustos evocando «esa luz que ciñe su cabeza divina con un orbe resplandeciente» (*Pan. Lat.*, II, 3, 2), aura que los singulariza sobre la prueba en plomo de un medallón lionés. En las ceremonias oficiales se llevaba delante del emperador un fuego que materializaba ritualmente la iluminación que emanaba de su persona.

La imagen del príncipe recibiendo de las manos del *Sol Invictus* el globo del mundo es análoga a la de la investidura joviana. El sol y su vicario aparecen entonces, en el último tercio del siglo III, como los dos co-regentes del universo. Así se encuentran sus efigies, juntas o enfrentadas, en las monedas de Caro, con la leyenda «DEO ET DOMINO CARO AUG(*usto*)». En verdad, el heredero de los primeros Césares se vinculaba por medio de Augusto a Eneas, el antepasado del pueblo romano, es decir, al viejo culto lacial de *Sol Indiges*, y por su nombre mismo Aureliano estaba relacionado con los *Aurelii*, gentilicio cuya etimología se remontaba al sabino *ausel* o «sol». Así pues, independientemente de las influencias orientales (menos determinantes de lo que se ha creído), la deificación helíaca del *imperator* podía reivindicar también las más remotas tradiciones nacionales.

III. DIFICULTADES Y DECADENCIA

A pesar del éxito aparente del culto imperial y su relativa popularidad, a pesar de su impacto (desigual, pero bien atestiguado) en los diferentes medios de la sociedad romana o romanizada, dicho culto seguía hipotecado por incertidumbres y contradicciones. Por encima de todo, era indisociable de un estado político y social que había triunfado. Pero las circunstancias históricas que favorecieron durante más de dos siglos su florecimiento y vitalidad no tuvieron efectos lo bastante profundos como para que sobreviviera a las crisis que el Imperio experimentaba desde Marco Aurelio.

1. *Casos locales y coyunturales*

No parece que el culto imperial haya suscitado en las provincias manifestaciones de un rechazo sistemático. Las ciudades que cuadriculaban el territorio del *Imperium* eran centros de lealtad que, favorecidos por la prosperidad y las comodidades de la romanización, favorecían al mismo tiempo la expresión religiosa y festiva de un agradecimiento popular. Las pocas reacciones indígenas dirigidas directamente contra el imperialismo romano e indirectamente contra el culto imperial no aparecen sino marginalmente, en los límites del Imperio o en lugares recientemente conquistados.

Es así que el *ara ubiorum*, altar erigido cerca de Colonia (y quizás en una isla del Rhin) a imagen de aquél a cuyo alrededor se reunían los delegados de las tres Galias, parece haber sido denunciado por Arminio como un signo degradante del servilismo a Roma encarnado por Segesto, *flagitiosae servitutis ducem* (Tác., *Ann.*, I, 59, 5). Cuando Segismundo (hijo de Segesto), que era sacerdote en aquel altar de los ubios, se pasa al lado de los rebeldes, desgarra sus ropas sacerdotales, gesto que simboliza un doble rechazo, el de la dominación y la divinidad imperiales, evidentemente inseparables (*Ibid.*, 57, 3). También Arminio ironiza sobre la «orilla vencida» y el «sacerdocio de los hombres» que ejerce Segismundo en honor de Augusto colocado a nivel de los dioses, tras el fracaso de Varus y la masacre de sus legiones: *inritusque discesserat ille inter numina dicatus Augustus* (*Ibid.*, 59, 4). En realidad, es el poder de Roma lo que se rechazaba. Allí donde se lo aceptaba, se consentía *ipso facto* en sacralizarlo.

En Bretaña igualmente, el templo de Claudio en *Camulodunum* es contemplado por los indígenas como «la ciudadela de una eterna dominación» (Tác., *Ann.*, XIV, 31, 6, donde *aeternae* encubre sin duda una alusión a la eternidad de Roma). Como casi siempre, el santuario está colocado en lugar adecuado para llamar la atención (*aspiciebatur*). Se sabe hasta qué punto la teología del carisma triunfal cuenta en el culto imperial, y tanto más cuanto que Claudio había llevado a cabo en la isla —para legitimarse como *imperator*— una campaña coronada por el éxito. Ahora bien, una estatua de la Victoria que se encontraba en el templo, o delante de él, se hundirá, y este hundimiento fue inmediatamente interpretado por los rebeldes como un presagio estimulante (*Ibid.*, 32, 1). Los sacerdotes, reclutados (*Ibid.*, 31, 6) probablemente entre los notables, arruinaban las fortunas privadas para financiar la costosa construcción, *specie religionis*, escribe Tácito no sin atribuir a los bretones sus ocultos pensamientos de senador hostil a la apoteosis. Se esquilma económicamente a las élites romanizadas para

la glorificación monumental de su sumisión a Roma. En tal sentido, el templo de Claudio será destruido por los secuaces de Budicca, pero reconstruido después y embellecido.

Se trata, pues, de movimientos aislados, coyunturales y sin continuidad. Desde el momento en que los indígenas reconocen su integración al Imperio, reverencian al emperador.

2. *Ambigüedad*

A priori, el culto imperial no planteaba ningún problema a los contemporáneos. Tras la muerte de Calígula, algunos senadores quisieron destruir los templos de los Césares (Suet., *Cal.*, 60, 2), pero por razones políticas. La apoteosis volvía a la categoría de las entronizaciones heroicas por la virtud. Para Plinio (*NH*, II, 19), Vespasiano es digno del reconocimiento que se debe normalmente a los benefactores de la humanidad, igual que Lucrecio celebraba a Epicuro como un dios. De hecho, esta deificación de los mortales meritorios situaba al príncipe consagrado en un plano de igualdad con poetas, filósofos, y griegos o romanos ilustres. No diferenciaba tampoco en absoluto el *divus* de los difuntos honrados por los cipos o los sarcófagos en homenaje a sus hazañas militares, a su cultura (*mousikos anèr*) o al éxito de sus negocios. Su identificación iconográfica con Hércules, Marte, Mercurio o Dioniso no era tampoco radicalmente distinta a las representaciones de un determinado emperador arropado por atributos divinos. En la deificación funeraria, como en el culto a Roma y Augusto, los súbditos del Imperio encuentran un medio de afirmar su identidad. Pero al facilitar aparentemente la admisión entre los dioses de los césares fallecidos, este evemerismo popular tendía también a devaluar la *consecratio*. El evemerismo que había justificado la divinización de los soberanos amenazaba al mismo tiempo con arruinar los fundamentos del paganismo al que estaba unido.

Sobre los altares sepulcrales del siglo I de nuestra era, el águila del apoteosis de que nos habla el ritual de la pira imperial significa que los libertos reivindican su parte de consagración. Esta banalización, por no decir *democratización*, relativa a la promoción celeste no tendía a reforzar su prestigio en los medios aristocráticos o intelectuales.

Manilio (*Astr.*, IV, 934) se admira de que el hombre haya conseguido «hacer dioses»: *iam facit ipse deos mittitque ad sidera numen*. Este asombro, que anuncia una página célebre del *Asclepius*, se expresa igualmente en Valerio Máximo, en un prefacio perfectamente revelador de los sentimientos que inspiraba el *numen* imperial: *Deos enim reliquos accepimus, Caesares dedimus*. Otorgando la apoteosis,

el senado fabricaba dioses. Pero estos dioses no eran exactamente como los otros.

Dión Casio (52, 35, 5), en el discurso que atribuye a Mecenas, habla de la asimilación a los dioses por la virtud, lo que hace «muchos *isotheoi*». Oficialmente el emperador *consagrado* no es *deus*, sino *divus*, lo que corresponde al griego *isotheos*. En la escala de los seres, tiene el rango de los héroes, y la estructura de ciertos espacios sagrados, como el de *Dea Dia* (La Magliana, cerca de Roma), revela claramente esta posición intermedia de los *divi*, con un *Caesareum* dispuesto entre el lugar de los hombres y el *lucus* de la diosa. El emperador Juliano (*Caes.*, 307c) lo pone justo «bajo la luna», entre el cielo y la tierra.

La inmortalización póstuma se resentía naturalmente de tener que depender de una decisión humana. A propósito de Rómulo, que servía de arquetipo romano, Plutarco recuerda que las almas de los hombres virtuosos se elevan al nivel de los héroes y luego de los genios, antes de unirse a los dioses «no en virtud de un decreto de Estado, sino en verdad, conforme a la razón lógica» (*Rom.*, 28, 10). El ejemplo de Claudio había ridiculizado la apoteosis, aun cuando el emperador inspiraba a los libertos y a las masas urbanas una devoción fiel. En términos cómicos, el *Apocolocintosis* de Séneca, que se vengaba así de haber tenido que redactar el elogio fúnebre del nuevo *divus*, sirve de manifiesto a la oposición senatorial. Pero en el *De clementia*, el mismo Séneca exalta al príncipe elegido de los dioses como su vicario en este mundo, alma y soplo vivificante —*spiritus vitalis*— del Imperio romano. En términos trágicos, Lucano (*Phars.*, VII, 455 ss.) prefigura más bien ciertos aspectos de la polémica cristiana: la batalla de Farsal marca la muerte de Roma y de la libertad; pero la historia les vengará de la incuria divina haciendo de los manes imperiales los rivales del Olimpo. El culto a los muertos preludia la muerte de los dioses. Hay quien se ha preguntado si, al burlarse del suicidio mediante el fuego del cínico Peregrinos, Luciano no pensaba en la pira de la apoteosis imperial, *rogus consecrationis*...

Pero ciertas ambigüedades del culto imperial impedían de todas formas al *divus*, incluso al *numen Augusti*, ser un dios de pleno derecho. Augusto, que había tenido que quedar estrechamente relacionado con Roma, lo sabía bien. Es notable que, en las Tres Galias por ejemplo, donde los testimonios de devoción proceden tan frecuentemente de individuos de raíces indígenas y de condición más bien modesta, la divinidad imperial nunca sea invocada, por decirlo así, sola y por sí misma, sino con Júpiter Muy-Bueno Muy-Grande, dios de la soberanía, o con el dios preferido, galés o de origen extranjero, como si el home-

naje previo al *numen Augusti* o *Augustorum* sirviera de caución formal a la piedad personal. Pues, en definitiva, son siempre Epona, Sequana, Rosmerta, Mercurio Dumias, Sabazios o la Gran Madre quienes cuentan para el fiel más que el príncipe deificado. Es como si el *numen* imperial jugara el papel de intercesor entre los mortales y los inmortales. De hecho, Séneca le reconoce esta mediación en el *De clementia.* Es en suma la doctrina de los tratados neopitagóricos sobre la realeza que se encuentra también en Dión Crisóstomo (*Or.*, I, 45; III, 55).

La ambigüedad del estatuto de la divinidad imperial se comprueba en el formulario (y sin duda en el ritual) de los sacrificios. Salvo Augusto o, por ejemplo, Julia Domna expresamente identificada con Athena Polias, en el Oriente griego los emperadores no son verdaderamente considerados en sí mismos como los destinatarios de la inmolación. Se realizan sacrificios bien a los Augustos colectivamente, bien a los Augustos asociados a un dios, bien a un determinado emperador ligado al dios que se quiere honrar. Pero esto no ocurre sin ciertas contradicciones, como en Éfeso, donde se celebra un sacrificio anual a Artemisa y a Cómodo «para la salvaguardia de su perpetuidad». Como bien ha mostrado S. R. F. Price, el homenaje a los *Sebastoi* parece implicar que se evitaba sacrificar especialmente al emperador vivo como a un dios en sí, lo que coincide con la idea antes señalada de una estrecha relación entre el Augusto imperante y los *divi*. Sólo Augusto es reconocido verdaderamente como un dios, pero en unión con Roma. Como tal, es objeto de inmolaciones comparables a las de otras liturgias: el hacha asociada al sacrificio de los toros da testimonio de ello sobre un relieve lionés del santuario federal. Los otros príncipes no tenían víctimas autorizadas como era el caso de los verdaderos dioses. Por el contrario, se sacrificaba para su salvaguardia (*pro salute*), lo que precisamente los diferenciaba también de los Inmortales.

La divinidad imperial no tiene tampoco mito propiamente hablando, salvo la leyenda troyana para la dinastía juliano-claudia. Pero, como el gesto de Rómulo, es en suma un patrimonio común a todos los romanos y la dedicatoria de Alcántara asociando el emperador vivo a los «dioses romulianos» (*Romuleis... divis*) no tiene, al respecto, el valor de testimonio decisivo.

Iconográficamente, por último, aunque sea *divis* o incluso *deus*, el príncipe no tiene verdadera identidad divina. Una vez *diva*, la emperadora tiene la cabeza descubierta o velada, como el *divus*. Éste lleva también algunas veces la corona radiada (como Augusto o los *divi* glorificados monetariamente por Trajano Decio). La lleva en vida a partir de Nerón sobre los *dupondii* y de Caracalla sobre los *antoniniani*, así como Trajano Decio y Póstumo sobre sus dobles sestercios. Oca-

sionalmente, el emperador toma prestado su cetro o su rayo a Júpiter, la égida a Minerva, el caduceo a Mercurio, la maza y la *leonte* a Hércules. Pero no hay atributo distintivo en tanto que *deus* o *divus*. No es un dios como los otros. Aparentemente, pues, su divinización y su culto son evidentes, pero en la conciencia religiosa de los contemporáneos su *numen* queda mal definido y lleno de incertidumbres.

3. *Crisis de la sociedad urbana*

Las condiciones en las que cristalizó el reconocimiento devocional al soberano salvador favorecieron también la romanización urbana de las provincias, que a su vez contribuyó a multiplicar la expresión festiva de la lealtad imperial. Pero la celebración del príncipe evergeta tenía necesidad del evergetismo municipal. En tanto las cosas marcharon bien, la generosidad de las élites urbanas (decuriones y séviros augustales) financió y por tanto mantuvo el culto imperial. Pero desde el día en que la prosperidad empezó a declinar, el culto declinó con ella. El empobrecimiento de las colectividades y de los particulares desde el último tercio del siglo segundo, con la crisis del reinado de Marco Aurelio y las guerras de sucesión en el Imperio, tuvo consecuencias inmediatamente perceptibles en la epigrafía municipal y en la legislación. La institución sobrevivió formalmente, pero las manifestaciones públicas o individuales de devoción hacia el *numen* augustal se hicieron más raras y, en todo caso, menos espontáneas a partir de la época severina, aun cuando en su país natal los emperadores pudieran seguir siendo objeto de homenajes fervientes y naturalmente interesados.

La política de Septimio Severo en contra de los intereses de los notables locales, la presión fiscal a expensas de las ciudades (en particular con Maximino el Tracio), la degradación económica y financiera, debilitan e incluso acaban con el evergetismo. Ya hacia el final de la era antonina, los séviros augustales se esfuerzan por escapar a las pesadas cargas de las liturgias. La crisis del siglo III y las primeras invasiones que devastaron la Galia agotaron los recursos que exigían los fastos del culto imperial. La asamblea de las Tres Galias no volvió a reunirse después del año 260. La augustalidad casi había desaparecido veinte años antes. En Italia, una dedicatoria honrando un notable *ob pietatem et munificentiam eius / erga domum divinam...* (*ILS*, 6582 e), en el año 256, es más bien excepcional. No se encuentran ya *Augustales* después del 270. La clase media que los reclutaba, y que había asegurado la vitalidad de esta institución en los dos primeros siglos de nuestra era, está arruinada por la crisis que arruina al mismo tiempo el desarrollo de las honras colectivas al *imperator*.

Es el *imperator* el que quiere entonces absolutizar desde arriba la religión del soberano. En lugar de surgir libre y multitudinariamente de la base, como ocurría en tiempos de Augusto y los Antoninos, es inspirada e incluso impuesta por un poder cuya crisis vuelve a poner en cuestión su legitimidad.

4. *Crisis del régimen imperial*

El Imperio romano, que no tiene ni fundamento constitucional preciso ni ley de sucesión, tiende a la monarquía hereditaria. En tanto que los emperadores tienen sucesores naturales o adoptivos, la lealtad dinástica opera espontáneamente en concordancia con la preocupación por el mañana y la seguridad. Pero cuando una dinastía se hunde (en los años 68, 193, 235), hay crisis de régimen y guerra civil. Significativamente, los mejores momentos del culto imperial coinciden con las épocas dinásticas: juliano-claudia, flavia, antonina y severina. También las emperadoras que dan herederos —futuros *divi*— a los Augustos reinantes son comparadas, incluso asimiladas, a Cibeles, madre de los dioses. Teológicamente, aun cuando se supone que el príncipe ha sido adoptado como el mejor de los ciudadanos (aun reclutándose siempre en la misma familia, como la mayor parte de los Antoninos), es Júpiter el que designa e inviste al *imperator*. En el siglo III, esta investidura divina suplió, igual que la predestinación astral y por tanto providencial (Aureliano es *deus et dominus natus*), la ausencia de legitimidad dinástica.

Sin embargo, el Imperio era de esencia militar, y la anarquía militar que periódicamente aparece —lo mismo que la carencia institucional en materia de sucesión— se convierte en el mal crónico del siglo después de los Severos. Esta precariedad del poder no tendía a reforzar su sacralidad, como tampoco, de forma general, el final de la Pax Romana o *Augusta* que, tanto en el interior del Imperio como en sus fronteras, amenazaban ya las hordas germánicas.

Ahora bien, es la *Pax Augusta* lo que contribuyó, más que cualquier otro valor vivido como gracia divina, a sobrehumanizar la acción de Octavio Augusto y posteriormente de Vespasiano (después de la crisis del 69), de los Antoninos y de los Severos. Una dedicatoria recientemente descubierta en Musti (Tunicia) glorifica al *divus* Séptimo Severo como *pacator deus*. Un poder que no asegura o no encarna la paz del mundo puede todavía hacerse temer, pero ya no inspira nada semejante a una devoción profunda y duradera.

No hay Paz romana sin teología de la victoria. Ahora bien, en el 259 ó 260, Valeriano es derrotado y capturado por el rey persa Sapor.

El Augusto vencido perdía y arruinaba con este desastre los carismas fundadores del régimen. En la misma época en que los cristianos más que hacer sacrificios sufrían el martirio, esta desdicha pesó mucho en la crisis del culto imperial.

Por fin, la Tetrarquía, dividiendo el poder entre dos Augustos y dos Césares, resolvía teóricamente el problema de la sucesión, pero desposeía al mismo tiempo al *imperator* del prestigio de monarca universal: anulaba la razón de ser de un culto que sacralizaba el vínculo moral de un Imperio supranacional. Pues es la unicidad del soberano la que tendía también a sobrehumanizarlo. El ceremonial de la *adoratio*, la sacralización vestimentaria de los tetrarcas cubiertos de pedrerías y de oro de la cabeza a los pies, sus genealogías divinas (joviana y herculiana) serán inútiles. Desde entonces, ya no se podía, pese a los arrebatos líricos que inspira a los panegiristas galos la presencia luminosa y la ubicuidad del *numen* imperial, exaltar a los Augustos o los Césares como el alma unificadora del Estado romano (Sén., *De clem.*, I, 4, 1), soplo divino delegado por el único y supremo *Logos* para salvaguardar la coherencia del mundo habitado...

5. *Oposición religiosa*

La religión augustal (que tenía la ventaja de la simplicidad: *simplex est religio nostra*, dice el gobernador a Sperato en el *Acta Mart. Scill.*, 3) habría debido ser un factor de unión cívica, y lo fue en gran medida hasta la época severina. Pero desde el reinado de Marco Aurelio (y por una parte en razón de la crisis que afectaba entonces al *orbis romanus* como espacio de paz y prosperidad), en lugar de sacralizar la unidad de un imperio cosmopolita y pluricultural, el culto supranacional del soberano exacerbó una profunda disensión de orden espiritual.

El poder había tenido sus primeras dificultades con los judíos, en el tiempo de Calígula sobre todo, debido a sus pretensiones de ser adorado personalmente como un dios. El Imperio había encontrado finalmente un *modus vivendi* con los fieles de Yahvé que ofrecían oraciones y sacrificios no *al* soberano, sino *por* el soberano. Como los paganos, hacían consagraciones *pro salute imperatoris* y juraban incluso por la *tyche* (o genio) del príncipe; en consecuencia, no se les inquietaba. Su diferencia era reconocida, como la de una religión extranjera, lo mismo que otros cultos de Oriente. El dios de los judíos era un dios como los otros, lo que no ocurría con el dios de los cristianos, paradójicamente tachados de ateísmo. Los cristianos se negaban, como los judíos, a sacrificar al emperador, afirmando rogar por él y

por la salvación del Imperio, pero, a diferencia de los judíos, no sacrificaban *por* el emperador.

El cuerpo del delito es claramente designado por Tertuliano (*Apol.*, 10, 1): *Deos, inquitis, non colitis et pro imperatoribus sacrificia non penditis.* El sacrificio por el emperador implica evidentemente que se ofrezca para su salvaguardia (*pro salute*) a los dioses que protegen el Imperio, aun cuando no se sacrifique específicamente al emperador, lo que —como hemos visto— tampoco cuadra exactamente con la norma de las prácticas paganas. Los cristianos se niegan igualmente a jurar por el *genius* o la *tyche* del príncipe (Orig., *C. Cels.*, VIII, 65; Tert., *Apol.*, 28, 4; 32, 2-3; 35, 10; *Ad. Nat.*, I, 17, 2), pero *sicut non per genios Caesarum, ita per salutem eorum.* Ruegan también por su salvaguardia (Tert., *Apol.*, 30, 1; *Acta Achat.*, I, 4-5; *Acta Cypr.*, 3; Eus., *HE*, VII, 11, 8). Como los paganos, reconocían en el Imperio una monarquía de derecho divino: para ellos, todo poder emana de Dios (*I Petr.*, 2, 17) y el príncipe tiene derecho a sus homenajes, puesto que es el elegido del Señor (Tert., *Apol.*, 33, 1). En el momento en que las persecuciones estaban más intensificadas, Dionisio, obispo de Alejandría, declara a Emiliano (Eus., *HE.*, VII, 11, 8): «Veneramos y adoramos al único Dios creador del Universo, que ha dado el Imperio a los muy amados de Dios Valeriano y Galieno Augusto. A él rogamos sin cesar por su Imperio, para que permanezca indestructible».

Pero los cristianos no admiten otro *Señor* que Dios. La fórmula *Kurios Kaisar* contrariaba fundamentalmente su confesión de fe en el único *Kurios Christos.* «Honrad al soberano, pero no temáis más que a Dios», prescribía la *Prima Petri.* Ahora bien, el emperador pretende sólo asegurar la salvación del género humano. Para Celso (Orig., *C. Cels,*, VIII, 67), garantiza la vida, la paz y la felicidad del mundo. No obstante, esta paz y esta felicidad dependen de la *pax deorum*, es decir, de los homenajes a que tienen derecho los dioses cuyo intercesor es el príncipe. Cristianos como Tertuliano lo situaban, en tanto que elegido del Señor, entre Dios y los hombres (*Ad. Scap.*, 2), pero negándole el título de *Señor*, y la estrecha relación de la lealtad cultual con la idolatría les prohibía incluso el homenaje de unos granos de incienso quemados ritualmente ante la imagen imperial (*Acta Pion.*, 8, 4).

A priori, ninguna discordancia oponía la teología imperial de un poder querido por el Dios supremo a la de una monarquía querida por el dios de los cristianos. Pero la lógica y las exigencias del poder pagano, en nombre de la lealtad cívica, consumaron la fractura en el momento mismo (con Trajano, Decio y Valeriano) en que las desdichas del siglo, las usurpaciones, las incursiones de los bárbaros en Occidente y en los Balcanes, la ofensiva persa en Oriente, la escasez, la peste,

la piratería, hacían ridículas las consignas imperiales de la *felicitas* y hacían pensar que la adoración del principe era ya inoperante.

Esta crisis, que minaba el paganismo de los paganos, lejos de unir a los cristianos al César para buscar la salvación común, fomentaba la intransigencia de los cristianos. Ya en el 177, los mártires de Lyon hacían patente su regocijo por las pruebas que sufría entonces el Imperio, como signo precursor del final del mundo con el que coincidiría por fin el advenimiento del Reino. En su *Apologética* (32, 1), Tertuliano, que sabe de los reproches formulados en tal sentido al profetismo incívico de los cristianos, niega desear la muerte del Imperio romano y las «horribles catástrofes» que presiden la tregua acordada por Dios. Pero no tardará en identificar ese mismo Imperio con el Diablo. En su lectura del *Apocalipsis*, ve en la cifra de la Bestia el nombre de César (*Kaisar Theos*), y Cipriano (*Ad Fort.*, 12) denuncia en el ídolo imperial la *imaginem bestiae*. En el 304, Agape se negará a sacrificar a los tetrarcas diciendo: «Yo no sirvo a Satán» (*Mart. Agap.*, p. 95 s., Knopf Krüger).

Pretendiendo absolutizar autoritariamente la expresión de un homenaje que de forma natural inspiraba en los días gloriosos del Imperio la gratitud popular, los emperadores-soldados del siglo III reforzaron la intransigencia y el separatismo de los cristianos. Galieno se niega a que se aplique el edicto de su padre y el cristianismo conoce entonces una expansión notable en el medio urbano. No parece que el culto imperial provocase un impacto real en las conciencias ni tampoco en las manifestaciones de la vida colectiva. La fraseología y la puesta en escena oficial, la exaltación de Aureliano como *deus et dominus*, la teo-genealogía y los fastos de la corte tetrárquica no deben ocultarnos, o más bien nos revelan, que el corazón de las masas ya no estaba ahí.

La gran persecución de Diocleciano no hará más que exasperar a los cristianos contra lo que tiende a convertirse en una religión de Estado y contra el poder que lo encarna. El episodio bíblico, representado sobre los sarcófagos constantinianos, de los tres hebreos torturados en el horno por no haber adorado el ídolo de oro de Nabucodonosor, prefigura ejemplarmente el martirio de los confesores de la fe. La disociación de los carismas imperiales entre los Augustos y los Césares no ayudaba tampoco a reforzar la reverencia hacia el poder establecido, como lo atestigua la cita homérica (*Iliada*, B 204) de un perseguido en el año 303: «Tener demasiados jefes no sirve de nada: ¡que uno solo mande, que uno solo sea rey!» (Eus., *Mart. Palest.*, I, 1). El fracaso de Diocleciano y de Galerio consagra con sangre el de la teología tetrárquica y el culto imperial en decadencia.

EPÍLOGO

Es Constantino quien volverá a sacralizar la función imperial al restaurar la monarquía y cristianizarla. Tras haber sufrido la muerte antes que quemar incienso en homenaje a los Augustos reinantes, los cristianos no dudarán en rendir homenaje a aquél que ellos llamarán *Dominus Noster.* No le consagrarán un culto festivo como el de los Césares, pero se venerará la imagen del emperador cristiano en los despachos y en los campos, entre dos cirios. Después de su muerte, se le seguirá venerando como *divus.* La adoración de las imágenes imperiales no será formalmente prohibida hasta el 425 (*Cod. Th.*, XV, 4).

Sin embargo, el mito de la Roma eterna —a la que Augusto y sus sucesores habían unido sus carismas temporales— sobrevive en la conciencia europea: permanece como sacralización del *imperium* del pueblo soberano, *principis terrarum populi* (Liv., *praef.*, 3).

BIBLIOGRAFÍA

Herz, P., *Bibliographie zum römischen Kaiserkult*, (1955-1975), ANRW, II, 16, 2, Berlin-New York, 1978, pp. 833-910.

Obras colectivas

— W. den Boer (ed.), *Le culte des souverains dans l'Empire romain (Entretiens sur l'Ant. Class. Fondation Hardt*, 19), Genève-Vandoeuvres, 1973.
— A. Wlosok (ed.), *Römischer Kaiserkult* (*Wege der Forschung*, 372), Darmstadt, 1978.

Artículos y monografías

Alföldi, *Die monarchische Repräsentation im röm. Kaiserreich*, Darmstadt, 1970 (reimpresión de artículos aparecidos en 1934 y 1935).
Bassignano, M. S., *Il flaminato nelle province dell'Africa*, Roma, 1974.
Bayet, J., «L'immortalité astrale d'Auguste ou Manilius commentateur de Virgile»: REL 17 (1939), pp. 141-171; «Les sacerdoces romains et la pré-divination impèriale»: *Bull. de l'Acad. Roy. de Belgique (Lettres)* 41 (1955), pp. 457-527; «Prodromes sacerdotaux de la divinisation impériale»: *The sacral Kingship, «Numen»*, Suppl. 4 (1958), pp. 418-434 (estos dos últimos artículos son retomados en *Croyances et rites dans la Rome antique*, Paris, 1971, pp. 275-352).
Beurlier, E., *Essai sur le culte rendu aux empereurs romains*, Paris, 1890.
Bickermann, E., «Die römische Kaiserapotheose»: ARW 27 (1929), pp. 1-34.
Burdeau, F., «L'Empereur d'après les Panégyriques latins», en *Aspects de l'Empire romain*, Paris, 1964, pp. 1-60.
Cerfaux, L. y Tondriau, J., *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Paris, 1957.
Classen, C. J., «Gottmenschentum in der römischen Republik»: *Gymnasium* 70 (1963), pp. 312-38.

Cumont, F., «L'éternité des empereurs romains»: *Rev. d'Hist. et de Litt. rel.* 1 (1896), pp. 435 ss.

Deininger, J., *Die Provinziallandtage der römischen Kaiserzeit von Augustus bis zum Ende des dritten Jahrhunderts n.Ch.*, München, 1965.

Dobesch, G., *Caesars Apotheose zu Lebzeiten und sein Ringen um den Königstitel*, Wien, 1966; «Wurde Caesar zu Lebzeiten in Rom als Staatsgott anerkannt?, en JEOAI, Beih. II, 1971, pp. 20-49 y 50-60.

Duthoy, R., «Les Augustales», ANRW, II, 16, 2, Berlin-New York, 1978, pp. 1254-1309.

Ensslin, W., «Gottkaiser und Kaiser von Gottes Gnaden»: *Sitz. ber. München* 6 (1943).

Etienne, R., *Le culte impérial dans la Péninsule Ibérique d'Auguste à Dioclétien*, Paris, 1958.

Fears, J. R., *Princeps a diis electus: the divine election of the emperor as a political concept at Rome*, Roma, 1977; «The cult of Jupiter in Roman imperial ideology», ANRW, II, 17, 1, Berlin-New York, 1981, pp. 7 ss., 66 ss.; «The theology of Victory at Rome», *Ibid.*, 2, pp. 736-826; «The cult of Virtues and Roman imperial ideology», *Ibid.*, pp. 827-948.

Fishwick, D., *The development of Provincial Ruler Worship in the Western Roman Empire*, ANRW, II, 16, 2, pp. 1201-1253; «The imperial cult in the Latin West. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire», EPRO 108, I, 1-2, Leiden, 1987 (con la bibliografía anterior del mismo autor)

Fugier, H., *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris, 1963.

Gesche, H., «Die Vergottung Caesars»: *Frankf. Althist. Studien* 1 (1968).

Geyer, U., *Der Adlerflug im römischen Konsekrationszeremoniell*, Bonn, 1967.

Gros, P., «L'Augusteum de Nîmes»: RAN 17 (1984), pp. 123-124.

Habicht, C., *Gottmenschentum und griechische Städte*, München, 1956.

Hänlein-Schäfer, H., *Veneratio Augusti. Eine Studie zu den Tempeln des ersten römischen Kaisers*, Roma, 1985.

Hano, M., «A l'origine du culte impérial: les autels des Lares Augusti...», ANRW, II, 16, 3, Berlin-New York, 1986, pp. 2333-2381.

Heinen, H., «Zur Begründung des römischen Kaiserkultes»: *Klio* 11 (1911), pp. 129-177.

Herrmann, P., *Der Kaisereid. Untersuchungen zu seiner Herkunft und Entwicklung*, Göttingen, 1968.

Herz, P., «Kaiserfeste der Prinzipatzeit», ANRW, II, 16, 2, pp. 1135-1200.

Hesberg, H. von, «Archäologische Denkmäler zum römischen Kaiserkult», ANRW, II, 16, 2, pp. 911-995.

Hirschfeld, O., «Zur Geschichte des römischen Kaiserkultes», en *Kleine Schriften*, 1913, pp. 471 ss.

Instinsky, H. U., «Kaiser und Ewigkeit»: *Hermes* 77 (1942), pp. 313-355.

Jones, D. L., «Christianity and the Roman Imperial Cult», ANRW, II, 23, 2, Berlin-New York, 1980, pp. 1023-1054.

Kornemann, E., «Zur Geschichte der antiken Herrscherkulte»: *Klio* 1 (1901), pp. 51-146.

Kunckel, H., *Der römische Genius*, Heidelberg, 1974.

Lambrechts, P., «La politique apollinienne d'Auguste et le culte impérial»: *La Nouvelle Clio* 5 (1953), pp. 65-82.

L'Orange, H.P., *Apotheosis in Ancient Portraiture*, Oslo, 1947; *Studies on the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World*, Oslo, 1953; *Likeness*

and Icon. Selected Studies in Classical and Early Mediaeval Art, Odense Univ. Press., 1973, pp. 278 ss.
Magdelain, A., *Recherches sur l'«imperium». La loi curiate et les auspices d'investiture*, Paris, 1968.
Mannsperger, D., «ROM. ET AUG. Die Selbstdarstellung des Kaisertums in der römischen Reichsprägung», ANRW, II, 1, Berlin-New York, 1974, pp. 919-996.
Martin, J.-P., *Providentia Deorum. Recherches sur certains aspects religieux du pouvoir impérial*, Roma, 1982.
Millar, F., *The emperor in the Roman World*, New York, 1977.
Mourlot, F., *Essai sur l'histoire de l'augustalité dans l'Empire romain*, Paris, 1895 (reed., Napoli, 1985).
Niebling, G., «Laribus Augustis magistri primi. Der Beginn des Compitalkultes der Lares und des Genius Augusti»: *Historia* 5 (1956), pp. 303-331.
Paladini, M. L., «L'aspetto dell'imperatore-dio presso i Romani», en *Pubbl. Univ. Cattol. Sacro Cuore, Contributi*, S. III., Sc. Stor, 4, Milano, 1963.
Pekari, T., «Das römische Kaiserbildnis in Staat, Kult und Gesellschaft», *Das römische Herrscherbild* 5, Berlin, 1985.
Pippidi, D. M., *Recherches sur le culte impérial*, Paris-Bucarest, s.f. (reedición de numerosos artículos anteriores a 1938); «Apothéoses impériales et apothéose de Pérégrinos»: *SMSR* 21 (1947-1948), pp. 77-103.
Pleket, H. W., «An aspect of the emperor cult: imperial mysteries»: *Harv. Theol. Rev.* 58 (1965), pp. 331-347.
Pötscher, W., «"Numen" und "Numen Augusti"»: ANRW, II, 16, 1, Berlin-New York, 1978, pp. 355-392.
Price, S. R. F., *Rituals and Power. The Roman imperial cult in Asia Minor*, Cambridge Univ. Press, 1984.
Preaux, J. G., «La sacralité du pouvoir royal a Rome», en *Le pouvoir et le sacré* (Ann. du Centre d'Ét. des Religions, 1), Bruxelles, 1962, pp. 103-121.
Richard, J.-C., «Rech. sur certains aspects du culte impérial: les funerailles des empereurs romains...», ANRW, II, 16, 2, pp. 1121-1134 (con la bibliografía anterior del mismo autor).
Riewald, P., «De imperatorum romanorum cum certis dis et comparatione et aequatione», *Diss. Phil. Halenses* XX 3, Halle, 1912.
Schäfer, Th., *Imperii insignia: Sella curulis und Fasces. Ein Beitrag zur Repräsentation römischer Magistrate*, Mainz, 1989.
Scott, K., *The imperial Cult under the Flavians*, Stuttgart-Berlin, 1936.
Seston, W., «Fahneneid»: *Reallex. f. Ant. u. Christentum* 7 (1969), coll. 279 s.
Taeger, F., *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes*, II, Stuttgart, 1960.
Taylor L.R., *The Divinity of the Roman Emperor*. Middletown, 1931 (reed. New York, 1975).
Toutain, J., «Les provinces Latines», en *Les cultes païens dans l'Empire romain*, I, Paris, 1906 (reed. Roma 1967), pp. 43 ss.
Turcan, R., «Le culte impérial au IIIe siècle», ANRW, II, 16, 2, pp. 996-1084; *L'autel de Rome et d'Auguste «ad Confluentem»*, 21, 1, Berlin-New York, 1982, pp. 607-644.
Weinstock, St., *Divus Iulius*, Oxford, 1971.
Wistrand, E., *Felicitas imperatoria*, Göteborg, 1987.
Zanker, P., *Augustus und die Macht der Bilder*, München, 1987.

CONCLUSIÓN

COLEGIO LOYOLA
ARCA SEMINARII



LA HERENCIA RELIGIOSA Y CULTURAL DEL HOMBRE MEDITERRÁNEO

Julien Ries

Al término de este recorrido que eminentes especialistas han realizado por los pueblos y las religiones del área mediterránea desde los comienzos del Neolítico hasta la dominación del Imperio romano, constatamos que el hombre mediterráneo ha desempeñado un papel irreemplazable y decisivo en la expansión de la cultura y el desarrollo de las civilizaciones. A modo de conclusión de esta investigación, nos parece interesante recordar en sus líneas generales la lenta pero profunda mutación vivida por este hombre en el curso de los siglos que siguieron a las conquistas espectaculares de Alejandro Magno (344-323 a.C.), acontecimientos que dieron una nueva orientación al mundo antiguo. El encuentro de los pueblos del Mediterráneo con las antiguas civilizaciones orientales dio lugar a una simbiosis cultural y religiosa decisiva para la historia del hombre, y creó un vasto espacio relativamente homogéneo al que se da el nombre de civilización helenística o helenismo.

I. NACIMIENTO Y EXPANSIÓN DEL MUNDO HELENÍSTICO

Todo un vocabulario formado a partir del verbo griego *hellenizein* estaba en uso en el mundo de la Hélade. A partir del siglo I a.C. la palabra *hellenismos* fue utilizada para designar, bien la pureza de la lengua griega, bien, en el mundo judío, el conjunto de costumbres e instituciones opuestas a las de Israel. A partir del siglo XIX, gracias a los trabajos científicos, el vocablo «helenismo» adquirirá un significado nuevo que determina a la vez un fenómeno y una época[1].

1. R. Bichler, *Hellenismus. Geschichte und Problematik eines Epochenbegriffes*, Wissensch. Buchgesellschaft, Darmstadt, 1983. Trabajo de síntesis y bibliografía (pp. 199-214) sobre el tema.

1. *El helenismo según Johann Gustav Droysen (1808-1884)*

Historiador, hombre político y discípulo de Hegel, el prusiano Droysen se interesa por la Antigüedad, investiga la figura de Alejandro y publica finalmente una *Histoire de l'hellénisme*[2]. Droysen ve en el mundo griego de la época de Alejandro la antítesis del Oriente antiguo y concibe el helenismo como una síntesis entre Oriente y Occidente. En la línea marcada por Hegel, evocando el enfrentamiento antitético de las civilizaciones que acaba por desembocar en una nueva civilización, Droysen considera la unidad del mundo en el marco de la cultura helenística: fusión de religiones, de cultos y de dioses, nacimiento de una nueva época histórica culminada por el cristianismo tres siglos más tarde. Influido por el modelo de la unificación alemana en vías de realización, extiende su teoría al Asia budista e hindú. Dando a su investigación el carácter de una «teodicea» —ciencia que según él constituye la piedra angular de la historia— ve en Alejandro un personaje que preparó la venida de Jesús de Nazareth.

Los trabajos de Droysen han abierto el camino al estudio sistemático del helenismo como fenómeno cultural y religioso, al mismo tiempo que como época histórica importante. Su postura influirá en los investigadores alemanes, muchos de los cuales seguirán la corriente romántica en el estudio de la historia. La idea de *Verschmelzung*, utilizada como concepto clave para la comprensión de los siglos posteriores a Alejandro, se impondrá también en las escuelas germánicas de historia de las religiones y servirá más de una vez de modelo para explicar los dogmas y la liturgia del cristianismo primitivo. R. Reitzenstein es testigo de ello. A pesar de las limitaciones ligadas al hegelianismo y al romanticismo, los estudios de Droysen han puesto de relieve algunas nociones importantes del helenismo.

2. *La concepción de Claire Préaux*

Aceptada en sus grandes líneas durante siglo y medio, esta teoría de la mezcla y fusión de las culturas greco-macedonias, incluso mediterráneas, y las civilizaciones de Oriente, ha sido considerada como el hecho esencial del período helenístico. Todavía parcialmente presente en los trabajos de M. Rostovtzeff, es cuestionada por Claire Préaux[3].

2. J. G. Droysen, *Geschichte Alexanders des Grossen*, Berlin, 1833; *Geschichte des Hellenismus*, 2 vols., Hamburg, 1836-1843; Gotha, 3 vols., ³1877-1878; reed. Tübingen, 1952-1953; reed. DTV, München, y Wissenschaftl. Buchgesellschaft, Darmstadt, 1980.

3. Claire Préaux, *Le monde hellénistique. La Grèce et l'Orient (323-146 av. J.-C.)*, 2 vols., PUF, Paris, 1978 (bibliogr.: I, pp. 13-76; la mejor bibliografía sobre helenismo); M. Rostovtzeff, *The social and economic History of the Hellenistic World*, Oxford, 1941.

Estamos indudablemente en presencia de un fenómeno de aculturación, ya percibido, por otra parte, por los antiguos. Para Claire Préaux, hablar de mezcla de Occidente y Oriente es adoptar la tesis romántica de la fusión de las civilizaciones como estructura explicativa del nacimiento de mundos nuevos. Así pues, nuestra historiadora intenta salir de esa vía e insiste en los hechos más llamativos de la época: ideología regia y culto a los soberanos, ciudades, guerras, pluralismo de culturas y religiones. Se trata de rasgos dinámicos supuestamente operativos y típicos. Por una parte, los modelos griegos de la realeza, el culto real, la guerra, la economía monetaria, se imponen, mientras que, por otra, el mundo indígena se mantiene sólido y hace valer el prestigio de sus templos y su sacerdocio. Mientras un hecho verdaderamente nuevo se manifiesta, a saber, el desarrollo y la penetración de Roma, la época helenística deja una herencia que, por mediación de Roma, sobrevivirá y pasará a la era cristiana: expansión del helenismo; definición de los poderes y los deberes del rey, con todo un aparato que expresa su potencia y su sacralidad; bibliotecas y museos reales comenzados en Alejandría y en Pérgamo; nuevo desarrollo de la cultura literaria y de la ciencia; modelos de arquitectura y de urbanismo. Así pues, es Roma la que recoge la herencia helenística y la transmite a los pueblos mediterráneos[4].

3. *El helenismo en el origen de las gnosis, según Hans Jonas*

En el capítulo de introducción a su obra *La religion gnostique*, Hans Jonas ha intentado situar el papel de Occidente y de Oriente en la formación de la época helenística[5]. El autor parte de dos hechos: Oriente se había unificado bajo la dominación persa, Occidente bajo la hegemonía macedonia. En su opinión, ya con anterioridad a las conquistas de Alejandro, a medida que las viejas ciudades-estado declinaban, era posible considerarse heleno no por nacimiento sino por educación. Reconociendo la soberanía de la razón, se descubría al hombre. A la *polis* había sucedido el *cosmos*. Alejandro exportó esta ideología cosmopolita que debía alcanzar su plena madurez con el Imperio romano. La nueva colonización griega creó una simbiosis de un nuevo tipo basado en el modelo griego pero que exigía una cierta reciprocidad. El poder asimilador de las nuevas ciudades era extraordinario. Las aglomeraciones orientales se transformaban al adoptar

4. C. Préaux, *op. cit.*, II, pp. 680-683.

5. H. Jonas, *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Vandenhoeck, Göttingen, [2]1966; *The Gnostic Religión. The Message of the Alien God and the Beginning of Christianity*, Beacon, Boston, 1958, 1965.

constituciones municipales helénicas. Al comienzo de nuestra era, el helenismo se convertía en denominación de un tipo de fe y se pasaba de la cultura profana a la cultura religiosa.

H. Jonas pasa entonces a examinar la situación de la parte oriental del helenismo. Constata primero la apatía política y el estancamiento cultural en los imperios despóticos de Oriente, antes de Alejandro. A esto se añadían la expatriación y el trasplante de pueblos enteros, realizados por los conquistadores asirios y babilonios. Desenraizadas y trasplantadas, las culturas liberaban contenidos abstractos fácilmente asimilables. Un sincretismo religioso prehelenístico estaba en formación. Liberadas de su función política, las religiones se encontraban desarraigadas. En una primera fase, la de la sumersión de Oriente por los griegos en los reinos seléucida y ptolomeico, el helenismo triunfó totalmente. Pero este Oriente sumergido acabó por reaccionar y el sincretismo religioso se transformó en el elemento decisivo de la segunda fase, a saber, la entrada de los dioses orientales en el mundo occidental y la penetración en el Mediterráneo del pensamiento oriental traducido a fórmulas e ideas griegas. Así, al comienzo de nuestra era, Oriente resurge: renovación del pensamiento oriental; rápido desarrollo oriental de los cultos de los misterios, del osirismo, del isismo y nacimiento de los sistemas gnósticos. Para Jonas, «el sincretismo, amalgama de ideas y de imágenes que son como las especies circulantes de varias tradiciones» (p. 46), va a conducir a una unidad, a saber, el pensamiento gnóstico.

4. *El helenismo: una época de la historia*

Uno de los conceptos de J. G. Droysen es el *Epochenbegriff*, ligado, en el pensamiento del autor, a la obra de Alejandro. Para él, Alejandro es el fundador de una nueva *Weltepoche*. Jefe de los helenos, llevaba dentro de sí una llama capaz de reavivar, al contacto con el patrimonio griego, el ardor cultural de los pueblos de Oriente. En la creación del helenismo, fue el patrimonio cultural griego el más importante de todos sus componentes. Para Droysen, el mundo griego era portador de una vocación profética: «operar el paso del paganismo al cristianismo». Pasando de la historia a una teología de la historia, nuestro autor considera el helenismo como una de las vías de la historia de la salvación, pues conmocionó a toda Asia hasta la India y preparó así el mensaje de Jesús de Nazareth. La vía en la que se embarca con esta hermenéutica es, según él, una *teodicea*. El análisis de sus trabajos nos lleva a ver en él la paradoja de la constancia y el cambio. Centrado en Alejandro y en Grecia, su *Epochenbegriff* es des-

crito de manera muy desigual: con colores vivos, con tonos pastel en ocasiones, a menudo con medias tintas.

No han faltado las críticas. Una de las más pertinentes procede del historiador A. Momigliano, que muestra con claridad cómo su trabajo lleva la doble impronta de la continuidad de su trayectoria, pero también de la modificación frecuente en el itinerario bajo la presión de las influencias políticas alemanas. Puede incluso hablarse de contradicciones[6]. En algunos momentos, se considera a Macedonia como la *Prussia dell'Antichità*. Es presentada como *unificatrice della nazione greca*, cuando los hechos son manifiestamente diferentes, pues el Estado macedonio estuvo en el origen de la disolución de la nación griega. Sin embargo, a pesar de sus críticas, Momigliano intenta salvar la unidad del helenismo e insiste en las complementariedades que aparecen en el estadio final: el mundo romano recibió y valoró la herencia helenística. Estas pertinentes ideas de Momigliano no han recibido toda la atención que merecen.

El debate sobre el helenismo como época histórica no está cerrado. Droysen había comenzado por limitarla al siglo que siguió a las conquistas de Alejandro. Después, la amplió hasta el advenimiento del Imperio romano bajo Augusto, en el 30 a.C. Diversos autores se adhieren a estos puntos de vista. W. W. Tarn estima que este período de tres siglos es demasiado corto para determinar la época helenística, pues es preciso tener en cuenta dos etapas, la primera de las cuales consiste en la irradiación del mundo griego por Asia, mientras que la segunda lleva consigo la reacción de Oriente, que recuperó toda su fuerza y la proyectó sobre el Occidente al comienzo de nuestra era[7].

5. *Superación de la rígida constricción de los datos*

En una síntesis reciente, Paul Petit intenta hacer un balance de esta época poniendo de relieve los hechos esenciales de los tres siglos habitualmente tomados en consideración (323-30 a.C.)[8]. En el mosaico de los Estados constitutivos del mundo helenístico, Petit se detiene primero en la civilización mercantil: del simple tráfico se pasa rápidamente al gran comercio y la economía se convierte en el motor de las monarquías. En ese mundo que es una sociedad individualista donde

6. A. Momigliano, «Per il centenario dell'Allessandro Magno di J. G. Droysen. Un contributo» (1933), en *Contributo alla storia degli studi classici*, Roma, 1955, pp. 263-273; *Ibid.*, «Genesi storica e funzione attuale del concetto di Ellenismo» (1935): *Rivista storica italiana* 82 (1970), pp. 781-799.

7. W. N. Tarn, *Hellenistic civilisation*, London, 1927.

8. P. Petit, *La civilisation hellénistique*, PUF, Paris, 1962, ³1968. «Civilisation hellénistique» en *Encyclop. Universalis*, Paris, 1985, pp. 175-180.

las clases desfavorecidas conviven con los plutócratas, una lenta fusión social acaba por promover la formación de élites indígenas, debido a la necesidad de mano de obra. Ese mundo de negocios es también un mundo ebrio de espíritu. Civilización de múltiples facetas, el helenismo se vuelve hacia el universalismo religioso, hacia un arte fastuoso, hacia la cultura literaria y hacia el urbanismo.

Otro aspecto debe ser tomado en consideración. El helenismo se formó inmediatamente después de las conquistas de Alejandro en Asia, por una parte, pero, por otra, la presencia de las antiguas colonias griegas fue siempre un hecho importante. Estos dos elementos explican la difusión del helenismo desde el Atlántico hasta el Indo y el Ganges. Otro hecho debe ser igualmente tomado en consideración: en el curso del siglo III, el helenismo realiza su penetración en Roma. En el siglo II, a partir de las primeras conquistas en Oriente, Roma entra en contacto con los grandes centros del helenismo. Va a recoger su herencia, a valorarla y a transmitirla a toda la cuenca mediterránea. Si se pone fin a la época helenística con el advenimiento de Augusto, es preciso saber sin embargo que el Imperio romano será el gran difusor del patrimonio helenístico en los primeros siglos de nuestra era.

6. *El helenismo en el espejo de las ideologías recientes*

Las ideologías tienen tendencia a provocar una lectura miope de los acontecimientos. A la historia que ellos califican de burguesa, los discípulos de Marx y Engels oponen una lectura materialista, estrictamente basada en datos económicos y en el principio de la lucha de clases. En lo que concierne a la historia, E. C. Welskopf reivindica para el marxismo el privilegio de determinar las épocas conforme al esquema establecido por Lenin y Stalin: sociedad arcaica, esclavismo, feudalismo, capitalismo, socialismo. En el helenismo, los únicos elementos variables serían los fundamentos económicos[9]. Para A. B. Ranowitsch, el helenismo no es una época sino una simple etapa en la evolución de la esclavitud[10]. Otros historiadores marxistas se han dedicado al estudio del helenismo; en todos ellos encontramos un vocabulario idéntico: sociedad esclavista, sociedad de producción, despotismo agrario, estructuras de las clases dominantes, procesos de evolución de las sociedades.

Si nos volvemos hacia la ideología nazi, es el tema de la raza el

9. E. C. Welskopf, *Die Produktionsverhältnisse im Alten Orient und in der Griechisch-römischen Antike*, Berlin, 1957.
10. A. B. Ranowitsch, *Hellenismus und seine geschichtliche Rolle*, Berlin, 1958 (trad. alemana del original ruso de 1950).

que domina. En una disertación presentada en Münster en 1941, H.-O. Sieburg rechaza la obra de Droysen e intenta demostrar que el helenismo es el despertar de la raza griega. Por otra parte, esta idea tenía vigencia en Alemania antes del período nazi[11]. C. Schneider intenta demostrar cómo, en el helenismo, la fuerza y las virtudes de las razas griega y romana resistieron a los elementos procedentes de las razas orientales[12]. En F. Taeger se encuentra la tesis de la pérdida del sentido artístico desde que desaparece la pureza de sangre[13]. En un discurso pronunciado en Berlín en 1942, W. Wüst, rector de la universidad de Münster, hacía apología del antisemitismo: en el helenismo habría que subrayar la acción de numerosos señores que se oponían a los judíos y a su dominación. Estas escasas muestras bastan para poner de manifiesto que los historiadores marxistas o nazis no han hecho avanzar el estudio del helenismo.

II. EL *HOMO HELLENISTICUS* Y EL NUEVO ROSTRO DE LO SAGRADO

Dos siglos de investigaciones sobre el helenismo han permitido sacar a la luz el marco político, económico, social y religioso en el que vivió el hombre inmediatamente después de las conquistas de Alejandro. Se ha llegado a un amplio consenso: la época helenística se extiende sin ninguna duda hasta el advenimiento del Imperio romano en el año 30 a.C. En este inmenso mosaico de estados y monarquías que va del Mediterráneo hasta el Indo y el Ganges, emergen un conjunto de hechos: monarcas guerreros, jueces, legisladores, se presentan como personajes carismáticos; en este mundo cosmopolita se constituyen ciudades gigantescas en las que se reagrupan ciudadanos de diversas naciones; la economía mercantil y la economía urbana salen beneficiadas de ello; hay libre circulación de hombres y de dioses, de ideas y doctrinas, de filósofos y retóricos, de bienes y mercancías. Los reyes, a veces tiranos, son los benefactores y los salvadores de las ciudades, los protectores de las obras de la inteligencia, los que alimentan a sus pueblos. Normalmente justicia y *philantropia* forman parte de su misión.

Vamos a tratar de clarificar en alguna medida el rostro y el comportamiento del *homo religiosus* en el curso de estos siglos decisivos

11. H.-O. Sieburg, *Das Erwachen des politischen Bewusstseins in Deutschland zwischen 1825 und 1848 im Spiegel des Griechenbildes*, München, 1941.
12. C. Schneider, «Die griechischen Grundlagen der hellenistischen Religionsgeschichte»: *Archiv für Religionswissenschaft* 36 (1939), pp. 330-347.
13. F. Taeger, *Das Altertum. Geschichte und Gestalt*, 2 vols., Stuttgart, 1939, pp. 300-347.

para la marcha de las culturas, las civilizaciones y las religiones. Con este fin, seguiremos el método utilizado por Siegfried Morenz en su obra *La religion égyptienne*: colocar al hombre en su *Sitz im Leben* y, mediante la observación de su comportamiento, intentar comprender su fe y su *Weltanschauung*[14].

1. *El hombre griego y la ciudad. La ciudad griega y la ciudad helenística*

La ciudad griega de la época clásica dominaba la existencia y el pensamiento del hombre. El individuo debía todo a la ciudad. El hombre religioso, el ciudadano y los dioses constituían juntos la ciudad en la que los magistrados estaban encargados de la oración a los dioses y los sacrificios. *Nomos*, ley, designaba la ley civil pero también las costumbres y los usos ancestrales. A. J. Festugière ha mostrado la ruptura realizada en el tejido de la ciudad por la liga de Corinto, constituida en el año 338 bajo la dirección de Filipo de Macedonia[15]. Las ciudades pierden una parte de su autonomía. Los poderes están en manos del *hegemón*. Alejandro y sus diadocos van a abusar de ello y a imponer sus decisiones. Así, el ciudadano pierde progresivamente su ideal, que era el servicio a la ciudad, cuyo clima y grandeza contribuían al desarrollo de los ciudadanos. Festugière habla de una verdadera revolución. El hombre griego pierde su apego a los dioses de la polis. No sintiéndose ya enmarcado por una realidad más englobante, se sume en el aislamiento.

a) El griego y el bárbaro

En la época clásica, dice Festugière, el ciudadano griego tenía conciencia de pertenecer al pueblo heleno. Éste poseía unos rasgos que le daban la conciencia común de su identidad y su superioridad. Los griegos reconocían a los mismos dioses garantes de las leyes no escritas y de la justicia; todos tenían los mismos grandes santuarios, la misma lengua y la misma preocupación por la formación del cuerpo y el alma. Alejandro derriba estas barreras. Hace del hombre de la *polis* un ciudadano del mundo (*cosmopolités*). Según Festugière, el paso decisivo se dio en el año 324 en el curso del banquete a Opis, en el Tigris, abierto por magos y adivinos griegos. Una misma crátera circu-

14. S. Morenz, *La religion égyptienne*, Payot, Paris, 1962.

15. A. J. Festugière, «La religion grecque», en *Encyclopédie Quillet*, Paris, 1960, pp. 549-552; Id., «Le fait religieux de l'époque hellénistique», en *Vivre et Penser*, Paris, 1945, pp. 30-44 y en *Études de la religion grecque et hellénistique*, Vrin, Paris, 1972, pp. 114-128.

la entre los invitados y todos beben de ella. En el curso de una oración, Alejandro pide a los dioses que establezcan entre macedonios y persas «la unión de los corazones en la comunidad del poder». El mismo año, en Susa, Alejandro celebra un gran matrimonio entre generales macedonios y mujeres persas. El ritual se lleva a cabo según la religión persa. El proceso está en marcha. La flexibilización de los marcos de la nueva ciudad favorecerá esta mezcla de poblaciones que lágidas y seléucidas no dejarán de fomentar. Un nuevo proletariado se constituye; las guerras obligan a encontrar mercenarios; los prisioneros, sin distinción de nacionalidades, son puestos al servicio de los príncipes, de los ricos y al trabajo de la tierra. Festugière no duda en decir que la «edad helenística es el advenimiento del individuo». La religión va a sufrir el contragolpe: el hombre se pone a la búsqueda de un dios más próximo a él.

b) El dios cósmico

A esta decadencia de la religión cívica se añade otro rasgo. Toda la filosofía de Platón conduce al reconocimiento de un dios que es verdad, justicia, belleza, bien, clave de bóveda del orden racional, dios inefable y transcendente. Esta determinación del orden ideal y este carácter transcendente de la divinidad tendrán una gran influencia sobre todo el pensamiento mediterráneo a partir del comienzo de nuestra era[16]. El platonismo conduce a la adoración de un dios cósmico, principio del orden visible. Platón pide al sabio que se vuelva hacia el dios que concuerda con las exigencias de la razón y las necesidades del alma. Es el divorcio entre la religión de los sabios y la del pueblo. El sabio es invitado a refugiarse en la ciudad celestial donde encuentra el consuelo y la armonía del alma con lo divino. Además, este dios transcendente y cósmico abraza a todos los hombres iluminados por un único y mismo sol. La marcha hacia una religión universal ha comenzado[17].

c) El hombre oriental a la llegada de Alejandro

Antes de la llegada de Alejandro, bajo los reyes aqueménidas, Oriente había encontrado una cierta unidad. Pero Ciro el Grande y Darío I se habían impuesto a pueblos arruinados por las guerras y aterrorizados por déspotas que trataban cruelmente a las poblaciones vencidas. Deportaciones y desplazamientos eran ya habituales, sobre todo bajo los

16. A. J. Festugière, *Les trois protreptiques de Platon*, Vrin, Paris, 1972.
17. A. J. Festugière, *La vie spirituelle en Grèce à l'époque hellénistique*, Picard, Paris, 1977.

regímenes babilonios y asirios. Al lado de la apatía general, es preciso también subrayar el ensombrecimiento de las élites. Estos hechos explican la razón de la acogida calurosa dispensada por numerosas ciudades al conquistador macedonio. La unidad realizada por los aqueménidas no es comparable a la unidad religiosa y cultural del mundo griego en la misma época. Ahura Mazda era el gran dios de los aqueménidas. Sin embargo, es preciso constatar la permanencia del culto de Mitra, el dios dinástico, y del culto a la diosa Anahita, así como la influencia de los cultos babilónicos. Con los aqueménidas, el pensamiento indoeuropeo se encuentra con la herencia mesopotámica. Los magos, sacerdocio oficial bajo los aqueménidas, constituyen una casta importante que, desvinculada de su misión dinástica después de Alejandro, va a ponerse al servicio de diversos cultos orientales. Se podrá hablar de «magos helenizados»[18].

Como ha señalado Hans Jonas, en el período precedente a las conquistas de Alejandro, en Oriente reinaban la apatía política y el estancamiento cultural[19]. Las deportaciones y los trasplantes de pueblos enteros o de poblaciones de ciudades vencidas habían anulado el espíritu de iniciativa, habían aumentado el número de proletarios y habían agotado las fuentes de la actividad cultural. En el curso de los tres siglos del imperio aqueménida al que pone fin Alejandro, los dioses y los cultos habían conocido una cierta circulación debida a deportaciones y emigraciones. H. Jonas habla de un cierto sincretismo religioso y cita tres ejemplos: los comienzos de la abstracción teológica en las religiones judía, babilonia y persa. Liberadas de sus funciones políticas a raíz de las deportaciones, estas religiones habrían continuado subsistiendo sobre su fondo espiritual liberando al mismo tiempo un conjunto doctrinal susceptible de ser captado por otras poblaciones. Esto explicaría la difusión de la astrología babilonia, del dualismo iranio y de la idea monoteísta, tres elementos que contribuirán a tejer las estructuras del pensamiento religioso helenístico.

3. *El hombre religioso egipcio en el alba del helenismo*

La situación de Egipto es muy diferente. Al término de las treinta dinastías faraónicas, profundamente enraizadas en el valle del Nilo y

18. J. Bidez y F. Cumont, *Les mages hellénisés*, 2 vols., Belles-Lettres, Paris, 1938, ²1973; *Acta Iranica, Commémoration Cyrus*, 3 vols., Brill, Leiden, 1974; J. Ries, *Les religions de l'Iran sous les Achéménides et les Sassanides*, col. Information et Enseignement, 19, Louvain-la-Neuve, 1984; Id., «Le culte de Mithra en Iran», en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin, 1990, II, 18, 4, pp. 2728-2775.

19. H. Jonas, *La religión gnostique*, Flammarion, Paris, pp. 31-36.

en el Delta, los egipcios habían conocido y asimilado diversas presencias extranjeras. La ocupación aqueménida había reforzado su sentimiento nacional y su conciencia religiosa. Así, en el otoño del año 332, Alejandro es recibido allí como liberador. En Menfis, celebra un sacrificio en honor del dios Apis y de los otros dioses de Egipto. Tras haber elegido el emplazamiento para la construcción de la ciudad de Alejandría, se dirige al oasis de Siwah para consultar el oráculo de Júpiter-Amón antes de volver a Menfis para ser recibido con honores reales.

Según la teología faraónica, el rey es un personaje divino. Esta teología regia de las primeras dinastías se perpetuará en el curso de los siglos, y el faraón será designado como hijo de Horus, hijo de Osiris, hijo de Ra, hijo de Amón, hijo de Amón-Ra. Es engendrado místicamente por las ceremonias de coronación. A partir de la dinastía etíope (715-663), el misterio del nacimiento real es celebrado en los *mammisi* de los templos. Esta liturgia continuará bajo los lágidas, perpetuando así, con las monarquías helenísticas, la teología regia y dando un nuevo rostro al culto dinástico de los Ptolomeos[20].

Tres siglos antes de Alejandro existían ya relaciones entre Grecia y Egipto. Anteriormente al viaje de Herodoto (hacia el 450 a.C.), tenemos huellas de la *interpretatio graeca* de las divinidades egipcias, identificando a Zeus con Amón y a Hefaistos con Ptah. Según Morenz, no ha lugar a dudar de la influencia egipcia sobre la cosmogonía y la doctrina funeraria de los órficos griegos[21]. Ya introducido en el sistema teológico de Heliópolis (V y VI dinastías), el mito osírico ha conservado su especial relevancia a lo largo de los milenios. Los dioses osíricos ocupan un amplio espacio en los ritos funerarios del reino antiguo, en el curso de la cual el culto a Osiris se trasladó de Abydos hacia el Delta, donde encontró el favor popular. Con la dinastía saíta (650-525) la sociedad egipcia se democratizó. Conoció así una gran prosperidad y un renacimiento extraordinario de los centros teológicos de Tebas, Heliópolis y Menfis, a los que se añade la irradiación científica de Sais. Una vida religiosa intensa reinaba en las ciudades del Delta, alrededor de los templos, con sus procesiones y sus peregrinaciones. Herodoto ha descrito estas fiestas religiosas de la época saíta marcada por un renacimiento del Antiguo Imperio que permitirá a Egipto conservar su vitalidad religiosa en el curso de las dos ocupaciones persas, esperando la llegada de Alejandro y de una nueva irradiación con los Ptolomeos.

20. Fr. Daumas, *Les mammisis des temples égyptiens*, Belles-Lettres, Paris, 1958.
21. S. Morenz, *op. cit.*, pp. 313-314.

4. *El hombre helenístico y la salvación*

La difusión del pensamiento griego equivale a una nueva colonización que, contrariamente a la primera, pretende exportar un modelo de vida. Desde el proyecto de la fundación de las ciudades, se piensa en los habitantes del lugar. Este proyecto de urbanización permitió a numerosos asiáticos convertirse en ciudadanos de estas ciudades en las que la capacidad asimiladora de la cultura griega desempeña un importante papel. En las monarquías helenísticas existe libertad religiosa, respeto a todos los templos, derecho de asilo y libre circulación de las ideas y las prácticas religiosas.

a) El pensamiento del sabio

Las grandes corrientes del pensamiento religioso griego constituyen una verdadera ola de fondo del mundo helenístico. La influencia de Platón (427-348) no deja de crecer. El ideal del sabio es conocer la divinidad, hacerse sensible a lo divino, a lo sagrado, en la naturaleza y en la vida. El platonismo conduce a la adoración de un dios cósmico y transcendente y favorece el nacimiento del anhelo religioso en el hombre. El pitagorismo coloca al ser humano en el centro de sus preocupaciones: reflexión sobre la acción humana, sobre la política, sobre la ética, sobre la religión. Para los estoicos, discípulos de Zenón (332-262), la palabra clave es *logos*, la sabiduría de las ciencias divinas que eleva los ojos hacia la naturaleza de los dioses. Epicuro (341-270) vuelve la mirada del hombre hacia la naturaleza y le aporta un consuelo reconciliándolo con el cosmos. Si el platonismo y el pitagorismo valoran especialmente lo sagrado, por contra el epicureísmo y el estoicismo contribuyen a una secularización de la religión, mientras el evemerismo está en la base del culto a los soberanos y juega un papel importante en la helenización de las teologías reales de Egipto y Oriente[22].

b) La búsqueda de la salvación

Otra gran corriente se desarrolla en sentido inverso. Se ha convenido en llamarla *misticismo*[23], y es la corriente configurada por el orfismo, los misterios dionisíacos y de Eleusis, las religiones de salvación basadas en la iniciación. A la búsqueda de lo sagrado, el hombre trata de transcender la condición humana y de preparar, desde esta vida, su

22. L. Cerfaux y J. Tondriau, *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Desclée, Paris, 1957 (bibliogr., pp. 9-73).
23. D. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, Ateneo, Roma, 1965, ²1979.

felicidad en una vida bienaventurada. El orfismo, que marcó profundamente la época helenística, profesa que la salvación está en el hombre, pues su alma inmortal es una parcela divina, aprisionada en el cuerpo a fin de expiar el pecado de los orígenes. La iniciación se basa en textos sagrados, *hieroi logoi*, y lleva al iniciado a una elección decisiva: ascesis, comportamiento. Gracias a las láminas funerarias encontradas en Italia meridional, conocemos la doctrina órfica de la vida tras la muerte y su objetivo: la filiación divina del alma en pos de una eternidad bienaventurada. En la época helenística el orfismo y los misterios atraen al hombre religioso desamparado por la regresión de la religión cívica.

c) Osirismo y salvación

El capítulo del *Tratado* consagrado al osirismo ha mostrado la importancia, la originalidad y la influencia de los cultos isíacos en la época helenística. El siglo I de nuestra era manifestó un marcado entusiasmo por los cultos orientales y más particularmente por Osiris, Isis y Serapis. Gracias a Plutarco, disponemos de una teología helenística en la que confluyen el mundo griego y la religión egipcia y de un tratado que es el único en informarnos del contenido teológico del osirismo y el isismo. Isis y Osiris son dioses fundadores de una religión muy depurada que inicia a la sabiduría y a la palabra sagrada (*hieros logos*). La diosa proporciona el conocimiento del ser primero, soberano, accesible sólo a la inteligencia. Es la búsqueda de Dios por la inteligencia, lo que nos muestra el encuentro de isismo y platonismo. La religión es admisión a las cosas santas y deseo de verdad con vistas a satisfacer la aspiración de encuentro con la divinidad. La devoción isíaca es incontestablemente una joya de la religión helenística. El libro XI de Apuleyo es instructivo a este respecto: la salvación aportada por Isis a Lucio es una gracia. La felicidad eterna prometida será una recompensa a la devoción del fiel[24].

d) Salvación y necesidad del grupo

Según Festugière, las cofradías religiosas son la característica más singular de la religión helenística[25]. Se forman grupos, que se constituyen en las ciudades de manera independiente: son *orgéons, thiases, eranoi,*

24. Apuleyo, *Las metamorfosis*, XI. H. Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Belles-Lettres, Paris, 1963, pp. 295-306 y 321-329.

25. A. J. Festugière, «La religion grecque», en *Encyclopédie Quillet*, Paris, 1960, pp. 570-575.

koina, denominaciones griegas de las formas que adopta la vida asociativa religiosa. En estos grupos todos los miembros son iguales desde el punto de vista de las obligaciones y los derechos. Se admite en ellos tanto a ciudadanos griegos como extranjeros. Sus miembros proceden de diversos horizontes sociales y culturales, hombres libres o esclavos de ambos sexos. Estas cofradías no aceptaban más que un número relativamente restringido de miembros. Se trata de pequeñas comunidades consagradas al culto de la divinidad elegida y en las que se tejen vínculos religiosos muy sólidos. Estos grupos responden a las demandas de una vida religiosa de dimensión humana y a la necesidad de una protección divina. La *soteria* es el elemento esencial de estas cofradías. La aparición del individuo y la libertad obligan al hombre a buscar nuevos marcos de vida. Estos grupos son los prototipos de las comunidades cristianas de los primeros siglos.

Los dioses en boga son dioses salvadores, ya sean objeto de un culto surgido en fecha reciente, como Asclepios, o consagrados desde hace tiempo por el ritual, como el caso de Dioniso, o incluso llegados del extranjero como Isis, Osiris, Atis, Cibeles y la Diosa siria. Es preciso añadir a Zeus, que se ha enriquecido al contacto con Oriente, y a Serapis, el nuevo esposo de Isis. El hombre tiene necesidad de ayuda, lo que explica los títulos que reciben los monarcas helenísticos: son reyes salvadores, protectores eficaces, asimilados a los dioses o lugartenientes de los mismos: *theoi soteres*. Así, la búsqueda de la salvación se manifiesta en todos los niveles.

III. ROMA Y LA HERENCIA HELENÍSTICA

1. *Actualidad de la investigación*

La crítica y el análisis del concepto de helenismo han mostrado que la herencia de los tres siglos tomados en consideración para determinar la época helenística, fue asumida por el Imperio romano. Este hecho nos obliga a considerar el año 30 a.C. no como una fecha límite sino como el principio de la mutación y la revalorización de una brillante herencia. Con sus conquistas en Europa, Asia y África, Roma repitió, a mayor escala todavía, la aventura de Alejandro. La gran novedad es, por una parte, la penetración romana mucho más allá del área mediterránea y, por otra, la penetración masiva de los cultos orientales en el mundo romano.

La investigación más reciente ha tomado plena conciencia de la importancia que tiene en historia el estudio de las grandes herencias. Gracias a sus análisis minuciosos y a trabajos sistemáticos sobre la

herencia indoeuropea presente en el sustrato fundador de Roma, Georges Dumézil ha renovado el conocimiento de la religión romana arcaica y ha encontrado una clave capaz de abrir la puerta de los arcanos de la historia romana de los primeros siglos de la ciudad[26]. La animosa iniciativa de M. J. Vermaseren, creador de la magnífica colección de *Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain*, pone a disposición del mundo científico una impresionante serie de monografías, indispensables para establecer un inventario de la herencia oriental recogida por Roma[27]. Desde hace dos décadas, dos investigadores de Tübinga dirigen una prestigiosa colección científica redactada por los mejores especialistas en la materia: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*[28]. Paralelamente a la serie histórica y filológica dirigida por Hildegaard Temporini, una treintena de volúmenes publicados bajo la dirección de Wolfgang Haase despliegan el inmenso abanico del mundo religioso del Imperio romano y sus provincias. Tras dos siglos de estudios consagrados a la época helenística, estas investigaciones nuevas sobre Roma, sobre su Imperio, sobre su penetración en el mundo antiguo, ponen en claro la situación única del Mediterráneo en el área de las civilizaciones mundiales.

2. *Los dioses orientales en Roma*

Desde los primeros años de la era lágida, Egipto intensificó su influencia en el Mediterráneo oriental. Asia tardó dos siglos en resurgir. Fue sólo al comienzo de la era cristiana cuando comenzó a difundirse de forma sistemática la filosofía judía de Alejandría, la astrología venida de Babilonia y los diversos cultos asiáticos. A principios de siglo, Franz Cumont había escrito una obra instructiva: *Les religions orientales dans le paganisme romain*[29]. A la luz de la nueva documentación pasada por la criba de una crítica rigurosa, Robert Turcan pone ante nuestros ojos un mapa en relieve de las corrientes orientales y egipcias que circularon por el mundo mediterráneo en el curso de los primeros siglos cristianos y que, gracias a la *Pax romana*, pudieron conocer una amplia difusión[30].

26. G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Payot, Paris, 1966, ²1974.

27. M .J. Vermaseren, *Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain*, Brill, Leiden, 1961-1990; 113 volúmenes publicados.

28. H. Temporini y W. Haase, *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, De Gruyter, Berlin (New York, desde 1972).

29. Geuthner, Paris, 1906, ⁴1929.

30. *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Geuthner, Paris, 1906, ⁴1929.

A pesar de la alergia profunda a lo que ellos llamaban la *externa superstitio*, los paganos del Imperio romano integraron al patrimonio nacional los dioses y los cultos orientales. Un factor no despreciable de esta romanización fue, según R. Turcan, la atracción y la eficiencia de las liturgias egipcias y asiáticas, que ofrecían sensaciones y emociones fuertes: ritmo intenso de las danzas, sonido chillón y estridente de los sistros isíacos, tamboriles y oboes, himnos cantados a coro en las celebraciones mitraicas, colores tornasolados de los hábitos y espectacular despliegue de rituales frente a la sobriedad de los ritos de la antigua Roma. Ávidos de espectáculo, los romanos se entusiasmaban con los cortejos de suntuosas vestiduras, con los juegos de colores y las liturgias nocturnas en las que se sucedían lamentaciones, postraciones, encendido de lámparas y antorchas. La sacralidad festiva de las liturgias sagradas orientales era impresionante por sus rituales y sus decorados, por su fantasía y por su emoción religiosa. A esto se añadía el marco permanente de los sacerdocios y los calendarios precisos de las fiestas.

Con su precisión habitual, R. Turcan pasa revista a estos cultos orientales implantados en el mundo romano: Cibeles y los sincretismos asociados; Isis miriónima, Osiris, Serapis y sus ritos mistéricos; Adonis, Júpiter Heliopolitano y Júpiter Doliqueno, dioses palmirenos y divinidades árabes; Mithra el invencible; los dioses caballeros, las serpientes gnósticas, el ocultismo, la astrología y la teurgia; Dioniso, Sabazios, el orgiasmo y la iniciación. Gracias a sus sacerdotes ricos y poderosos, equipados de rituales orientales y de teologías asociadas con una cosmología atractiva y una astrología científica, estos cultos orientales conocieron un inmenso éxito allí donde los dioses ibéricos, celtas, germanos y latinos no habían tenido irradiación.

En el *Epílogo* de su obra, R. Turcan se pregunta por el fracaso de estos cultos frente al cristianismo, llegado también de Oriente. Pues, en la segunda mitad del siglo III, se constata la decadencia, el crepúsculo de los dioses orientales, precisamente en los centros urbanos, donde reclutaban su clientela. Según el autor, las razones de este fracaso son psicológicas, históricas y teológicas. Está en primer lugar el abigarramiento de cultos y liturgias que no responden a las necesidades profundas del *homo religiosus* y le obligan a hacer un verdadero vagabundeo cultual y espiritual. La razón histórica es la gran crisis del Imperio en el curso del siglo III: «El *orbis romanus* se rompía por todas partes, política, militar, social y económicamente» (p. 333). Por último, frente al politeísmo, se presenta la teología cristiana: «Un Dios a la vez transcendente y encarnado en Cristo, al mismo tiempo que presente en el mundo y hasta el final de ese mundo por el Espíritu Santo»

(p. 336). R. Turcan concluye que estos cultos extranjeros tuvieron «su papel en lo que Eusebio llamaba la *Preparación evangélica*» (p. 338).

Peter Brown ha dado recientemente a estas cuestiones una respuesta centrada en lo sagrado. En el transcurso de los siglos III y IV se manifiesta un giro en la concepción de lo sagrado. El desarrollo de la Iglesia cristiana está en parte ligado a la focalización del poder divino sobre seres humanos: mártires, santos obispos, ascetas y monjes. Según P. Brown, la trayectoria del cristianismo puede determinarse con ayuda de las reacciones paganas al culto de los mártires[31]. El culto a los santos contribuyó a la transformación de la mentalidad religiosa del Imperio en el siglo IV[32].

31. *Society and the Holy in Late Antiquity*, Faber, London, 1982; *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago-London, 1981.

32. Para el Imperio romano, véanse los dos volúmenes de la colección «Études préliminaires aux religions orientales»: U. Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae. Atti del Seminario internazionale* (Roma, 1978), Brill-Roma, 1979; U. Bianchi y M. J. Vermaseren (eds.), *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Atti del Colloquio Internazionale* (Roma, 1979), Leiden, 1982.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

0. ABREVIATURAS

EnciclRel = A. M. Di Nola (ed.), *Enciclopedia delle religioni,* I- VI, Vallecchi, Firenze, 1970-1976.

EncyclRel = M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion,* I-XVI, Macmillan, New York, 1987.

EncyclUniv = *Encyclopaedia Universalis,* Enc. Univ. Franç., Paris, 1968-1985.

DiccRel = P. Poupard, J. Vidal, J. Ries, E. Cothenet, Y. Marchasson, M. Delahoutre (eds.), *Dictionnaire des Religions,* PUF, Paris, 1984, ²1985 [*Diccionario de las Religiones*, Herder, Barcelona, 1987; bibl.: pp. 1809-1820].

HandbRel = J. P. Asmussen y J. L. Laessoc (y C. Colpe) (eds.), *Handbuch der Religionsgeschichte,* I-III, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1971-1973.

HisGénRel = M. Gorce y R. Mortier (eds.), *Histoire générale des religions,* I-V, Quillet, Paris, 1944, 1960.

HistCreen = M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses,* I-III, Payot, Paris, 1976-1983 [*Historia de las creencias y de las ideas religiosas* I-IV, Cristiandad, Madrid, 1978-1980].

HistRel = M. Brillant y R. Aigrain (curr.), *Histoire des religions,* I-V, Bloud & Gay, Paris, 1955.

HistRelig = H.-Ch. Puech (ed.), *Histoire des Religions,* I-III, Gallimard, Paris, 1970-1976 [*Historia de las Religiones* 1-12, Siglo XXI, Madrid, 1977-1982].

HistoriaRel = C. J. Bleeker y G. Widengren (eds.), *Historia Religionum. Handbook for the History of Religions,* I-II, Brill, Leiden, 1969-1971: I: *Religions of the Past,* 1969.

RelTie = Fr. König (ed.), *Christus und die Religionen der Erde,* I-III, Herder, Freiburg, 1951, 1956 [*Cristo y las religiones de la tierra*, BAC, Madrid, 3 vols., 1960-1961].

StorRelUTET = G. Castellani (ed.), *Storia delle religioni,* I-V, UTET, Torino, 1970-1971.

1. REPERTORIO BIBLIOGRÁFICO

J. Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion,* I- II, Mouton, The Hague-Paris, 1973-1974;.

M. Eliade, «Bibliografía crítica» en *HistCreen*, I, pp. 389-492; II, pp. 403-518; III, pp. 293-356.

Fr. Whaling (ed.), *Contemporary Approacbes to the Study of Religion,* I-II, Mouton, Berlin, 1984-1985.

2. OBRAS DE REFERENCIA Y ORIENTACIÓN

Véase la *Bibliografía* publicada al final del volumen I del presente *Tratado,* pp. 355-360. Es aconsejable: M. Eliade y J. P. Couliano, *Dictionnaire des Religions,* Plon, Paris, 1990 [*Diccionario de las Religiones*, Paidós, Barcelona, 1992].

3. EL MUNDO CULTURAL Y RELIGIOSO MEDITERRÁNEO

a) Documentación general

P. Grimal, *La civilisation romaine,* Arthaud, Paris, 1960 (bibl.: pp. 505-519).
Fr. Chamoux, *La civilisation grecque,* Arthaud, Paris, 1963 (bibl.: pp. 447-455).
J. Deshayes, *Les civilisations de l'Orient ancien,* Arthaud, Paris, 1969 (bibl.: pp. 637-654).
Fr. Daumas, *La civilisation de l'Égypte pharaonique,* Arthaud, Paris, 1971 (bibl.: pp. 655-664).
M. Simon, *La civilisation de l'Antiquité et le Christianisme,* Arthaud, Paris, 1972 (bibl.: pp. 533-552).
Fr. Chamoux, *La civilisation hellénistique,* Arthaud, Paris, 1981 (bibl.: pp. 599-606).

b) Colecciones

M. J. Vermaseren (ed.), *Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain,* Brill, Leiden, 1961 ss. (113 volúmenes publicados).
H. Temporini y W. Haase (eds.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung,* De Gruyter, Berlin-New York, 1972 ss. (60 volúmenes publicados).

c) El mundo helenístico

Cl. Préaux, *Le monde hellénistique. La Grèce et l'Orient (323-146 av. J.-C.),* I-II, PUF, Paris, 1978 (bibl.: I, pp. 13-76: la mejor bibliografía sobre el helenismo) [*El mundo helenístico: Grecia y Oriente (323-146 a.C.)*, Labor, Barcelona, 1984].
R. Bichler, *Hellenismus. Geschichte und Problematik eines Epochenbegriffes,* Wissensch. Buchgesellschaft, Darmstadt, 1983 (bibl.: pp. 199-214).

d) Lo sagrado: culto y religión

Fr. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain,* Geuthner, Paris, 1906, [4]1929 [*Las religiones orientales y el paganismo romano*, Edicomunicación, Barcelona, 1989].
K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt. Hellenistisch-römische Geistesströmungen....*, Biblicum, Roma, [2]1954.

L. Cerfaux y J. Tondriau, *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine,* Desclée, Paris-Tournai, 1957 (bibl.: pp. 9-73).
Huette Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine,* Belles Lettres, Paris, 1963.
D. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco,* Ateneo, Roma, 1965, 1979.
U. Bianchi y M. J. Vermascren (eds.), *La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano,* (Actas del Congreso Internacional..., Roma, 1979), Brill, Leiden, 1982 (abundante documentación).
P. Brown, *Society and the Holy in late Antiquity,* Faber, London, 1982.
R. Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain,* Belles Lettres, Paris, 1989.

4. EL MUNDO MEDITERRÁNEO. ÉPOCA ARCAICA

a) Anatolia antigua

Diccionarios y enciclopedias

L. Delaporte, «La religion hittite», en *HistGénRel,* I, 1960, pp. 283-290.
G. Furlani, «La religione degli Hittiti», en *StorRelUTET,* II, 1971, pp. 143-82.
A. M. Di Nola, «Hittiti, Hurriti», en *EnciclRel,* III, 1971, cols. 347-383.
M. Vieyra, «Las religiones de la Anatolia antigua», en *HistRelig,* I, pp. 334-388.
H. A. Hoffner, «Hittite (Religion)», en *EncyclRel,* VI, 1987, pp. 408-414.
R. Lebrun, «Hitita (religión)», en *DiccRel,* pp. 752-759.

Libros

G. Furlani, *La religione degli Hittiti,* Zanichelli, Bologna, 1936 (con amplia bibliografía).
G. Contenau, *La civilisation des Hittites et des Hourrites de Mitanni,* Payot, Paris, [2]1948.
Margarete Riemschneider, *Die Welt der Hethiter,* Kilper, Stuttgart, 1954, [5]1961.
A. Goetze, *Kulturgeschichte des Alten Orients - Kleinasien,* (Handbuch der Altertumswissenschaft, III.1), Beck, München, [2]1957.
H. Otten, «Die Religionen des Alten Kleinasien», en *Handbuch der Orientalistik,* Brill, Leiden, 1964.
P. Garelli, *Le Proche-Orient asiatique des origines aux invasions des peuples de la mer,* PUF, Paris, 1969 (bibl.: pp. 15-40).
K. Bittel, *Les Hittites,* Gallimard, Paris, 1976 (buena bibl.: pp. 309-316).
R. Lebrun, *SAMUHA, foyer religieux hittite,* Inst. Orientaliste, Louvain-la-Neuve, 1976.
R. Lebrun, *Hymnes et prières hittites,* HIRE, Louvain-la-Neuve, 1980 (*Homo Religiosus* 4).
R. Donceel y R. Lebrun (eds.), *Archéologie et religions de l'Anatolie ancienne,* (Mél... P. Naster), HIRE, Louvain-la-Neuve, 1984 (*Homo Religiosus* 10).

b) Civilización creto-micénica

Véase el final de la Parte primera del presente volumen.

Diccionarios y enciclopedias

J. Charbonneaux, «La religion égéenne préhellénique», en *HistGénRel*, 1960, pp. 443-463.
U. Bianchi, «La religione minoico-micenea», en *StorRelUTET*, III, 1971, pp. 85-117.
Fr. Vian, «La religión de la Creta minoica y de la Grecia aquea», en *HistRelig*, III, pp. 381-408.
O. Pelon, «Aegean Religions», en *EncyclRel*, I, 1987, pp. 32-39.

5. LA RELIGIÓN EGIPCIA

Véase la bibliografía final de los capítulos correspondientes en el presente volumen.

a) Obras de referencia

J. Pirenne, *Histoire de la civilisation de l'Égypte ancienne*, I-III, Boconniére y A. Michel, Neuchâtel-Paris, 1961-1963 [*Historia del antiguo Egipto*, 3 vols., Océano, Barcelona, 1980].
G. Posener, *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Hazan, Paris, 1970.
H. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, De Gruyter, Berlin-New York, 1971.
J. Leclant (ed.), *Les Pharaons*, I-III, Gallimard, Paris, 1978-1980.

b) Bibliografía general

W. M. Flinders Petrie, *Religious Life in ancient Egypt*, London, 1924.
A. Moret, *Le Nil et la civilisation égyptienne*, Renaissance du Livre, Paris, 1926.
J. H. Breasted, *Histoire de l'Égypte*, I-II, Vromant, Bruxelles, 1926.
S. Donadoni, *La civiltà egiziana*, Milano-Messina, 1940.
A. Erman y H. Ranke, *La civilisation égyptienne*, Payot, Paris, 1952.
E. Drioton y J. Vandier, *L'Égypte. Des origines à la conquête d'Alexandre*, PUF, Paris, [5]1975 (bibl.: pp. VII-XXXIX) [*Historia de Egipto*, Lepsius, Valencia, 1994].

c) Religión egipcia

Diccionarios y enciclopedias

W. M. Flinders Petrie, «Egyptian Religion», en J. Hastings *et al.* (eds.), *The Encyclopaedia of Religion and Ethics*, V, Edinburgh, pp. 236-250.
E. Drioton, «La religion égyptienne», en *HistRet*, III, 1955, pp. 7-147.
H. Junker, «La religión de los egipcios», en *RelTie*, II, pp. 535-574.

C. Desroches-Noblecourt, «Les religions égyptiennes», en *HistGénRel*, I, 1960, pp. 147-269.
A. Calderini, «La religione degli Egizi», en *StorRelUTET*, I, 1971, pp. 650-776 (bibl.: 770-76).
A. M. di Nola, «Egitto (religione dell')», en *EnciclRel*, II, 1970, cols. 1043-1101 (bibl.: 1094-1101).
L. H. Lesko, «Egyptian Religion. An Overview» en *EncyclRel*, V, 1987, pp. 37-54.
D. B. Redford, «The Literature», en *Ibid.*, pp. 54-65.
L. H. Lesko, «History of study», en *Ibid.*, pp. 65-69.

Libros

W. M. Flinders Petrie, *Religion and Conscience in Ancient Egypt,* Methuen, London, 1898.
A. Moret, *Le rituel du culte divin journalier en Égypte d'après les papyrus de Berlin et les textes du temple de Seti Ier à Abydos*, Leroux, Paris, 1902.
A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique,* Leroux, Paris, 1902.
A. Erman, *Die Religion der Ägypter,* Berlin, 1905, 1934; reed. De Gruyter, Berlin, 1968.
W. M. Flinders Petrie, *The Egyptian Heaven and Hell,* London, 1905, Open Court/Ill., 1974.
W. M. Flinders Petrie, *The Liturgy of Funerary Offerings,* London, 1909; reed. Blom, London, 1972, Arno Pr., 1980.
W. M. Flinders Petrie, *Osiris, the Egyptian Religion of Resurrection,* London, 1911, New Hyde Park, New York, 1961.
Th. Hopfner, *Fontes historiae religionis aegyptiacae*, Marc & Weber, Bonn, 1922 (obra fundamental, que recoge los textos de los autores griegos y latinos).
G. Roeder, *Urkunden zur Religion des alten Ägypten,* Diederichs, Jena, 1923.
K. Sethe, *Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter,* Brockhaus, Leipzig, 1930.
H. Kees, *Der Götterglaube im alten Ägypten,* Hinrichs, Leipzig, 1941.
H. Frankfort, *Ancient Egyptian Religion. An Interpretation,* New York, 1948.
J. Vandier, *La religion égyptienne,* PUF, Paris, 1949 (Col. Mana) (bibl.: pp. 1-8).
J. Sainte Fare Garnot, *Religions égyptiennes antiques. Bibliographie analytique 1939-1943,* PUF, Paris, 1952.
B. de Rachewiltz, *Introduzione allo studio della religione egiziana,* Roma, 1954.
S. Donadoni, *La religione dell'Egitto antico,* Galileo, Milano, 1955.
Fr. Daumas, *Les mammisis des temples égyptiens,* Belles Lettres, Paris, 1958.
S. Morenz, *Aegyptische Religion,* Kohlhammer, Stuttgart, 1960 (obra fundamental).
E. Hornung, *Der Eine und die Vielen,* Wissensch. Buchgesellschaft, Darmstadt, 1971.
S. Morenz, *Religion und Geschichte des alten Ägypten. Gesammelte Aufsätze,* Böhlau, Köln-Wien, 1975.

J. Hani, *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, Belles Lettres, Paris, 1976.
H. Kees, *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter*, Akademie Verlag, Berlin, [3]1977.
J. K. Hoffmeier, *Sacred in the Vocabulary of ancient Egypt. The Term DSR with special Reference to Dynasties I-XX*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1985.
F. Schwarz, *Égypte. Les mystères du sacré*, Du Félin, Paris, 1986.
M. Lurker, *Götter und Symbole der alten Ägypter*, Scherz, Bern, Wissensch. Buchgesellschaft, Darmstadt, [2]1987.

Textos

A. de Buck, *The Egyptian Coffin Texts*, I-VII, Chicago, 1935-1961.
Fr. W. von Bissing, *Altägyptische Lebensweisheit*, Artemis, Zürich, 1955.
S. Donadoni, *La religione dell'antico Egitto. Testi, raccolti e tradotti*, Bari, 1959.
G. Roeder, *Mythen und Legenden um ägyptische Gottheiten und Pharaonen*, Artemis, Zürich, 1960.
A. Champdor, *Le Livre des morts, papyrus d'Ani, de Hunefer, d'Anhaï*, A. Michel, Paris, 1963 (bibl.: pp. 107-110).
P. Barguet, *Le Livre des morts des anciens Égyptiens*, Cerf, Paris, 1967 (bibl.: pp. 27-33).
R. O. Faulkner, *The Ancient Egyptian Pyramid. Texts translated into English*, Clarendon, Oxford, 1969.
S. Donadoni, *Testi religiosi egizi*, UTET, Torino, 1970.
J.-Cl. Goyon, *Rituels funéraires de l'ancienne Égypte*, Cerf, Paris, 1972.
R. O. Faulkner, *The Ancient Egyptian Coffin Texts*, I-III, Warminster, 1973-1978.
J. Assman, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Artemis, Zürich, 1975.
A. Barucq y Fr. Daumas, *Hymnes et Prières de l'Égypte ancienne*, Cerf, Paris, 1980.
Claire Lalouette, *Textes sacrés et profanes de l'ancienne Égypte*, I-II, Gallimard, Paris, 1984-1987.
P. Barguet, *Les textes des sarcophages égyptiens du Moyen Empire*, Cerf, Paris, 1986.
Ch. Froidefond, *Plutarque. Isis et Osiris*, Belles Lettres, Paris, 1988.

6. CANANEOS Y FENICIOS

Diccionarios y enciclopedias

R. Largement, «La religion cananéenne», en *HistRel*, IV, 1955, pp. 177-199.
J. Starcky, «Palmyréniens, Nabatéens...», *en Ibid.*, pp. 201-237.
M. J. Dahood, «Ancient Semitic Deities in Syria and Palestina», en S. Moscati (ed.) , *Le antiche divinità semitiche*, Roma, 1958, pp. 65-94.
R. Dussaud, «Les mythes naturistes phéniciens au IIe millénaire avant J.-C.», en *HistGénRel*, I, 1960, pp. 291-301.

A. Vincent, «La religion des Phéniciens sémites, I[er] millénaire av. J.-C.», en *Ibid.*, pp. 303-312.
O. Eissfeldt, «Kanaanäisch-ugaritische Religion», en *Handbuch der Orientalistik*, VIII: *Religion*, Brill, Leiden, 1964, pp. 76-91.
M. H. Pope y W. Röllig, «Syrien. Die Mythologie der Ugariter und Phönizier», en H. W. Haussig (ed.), *Wörterbuch der Mythologie*, Stuttgart, 1965, I, pp. 217-312.
H. Ringgren, «The Religion of Ancient Syria», en *HistoriaRel*, I, 1969, pp. 194-222.
G. Garbini, «La religione della Siria antica», en *StorRelUTET*, II, 1971, pp. 197-231.
A. M. Di Nola, «Canaan (religioni di)», en *EnciclRel*, I, 1970, cols. 1.469-1472.
A. M. Di Nola, «Fenici», en *EnciclRel*, II, 1970, cols. 1.546-1.578 (bibl.: cols. 1.574-1.578).
A. Caquot, «Las religiones de los semitas occidentales», en *HistRelig*, II, pp. 1-68.
J. Pedersen, «Kanaanäische Religion», en *HandbRel*, II, 1972, pp. 33-59.
M. Eliade, «Religiones hititas y cananeas», en *HistCreen*, I, pp. 157-178 (bibl.: pp. 430-436).
A. M. Cooper, «Canaanite Religion. An Overview», en *EncyclRel*, III, 1987, pp. 35-45 (bibl.: pp. 44 ss.).
M. D. Coogan, «Canaanite Religion. The Literature», en *Ibid.*, pp. 45-58 (bibl.: pp. 57ss.).

Libros

— Época arcaica

J. Cauvin, *Religions néolithiques de Syro-Palestine*, Maisonneuve, Paris, 1972.
J. Cauvin, *Les premiers villages de Syrie-Palestine du IX[e] au VII[e] millénaire av. J.-C.*, De Boccard, Paris, 1978.

— Ugarit y la religión de Canaan

Sobre las excavaciones, véase la revista *Syrie*, a partir del vol. 10, 1929.
Cl. F. A. Schaeffer, *Mission de Ras-Shamra*, I-IX, Paris, 1936-1968.
R. de Langhe, *Les textes de Ras Shamra-Ugarit et leurs rapports avec le milieu biblique de l'Ancien Testament*, I-II, Duculot, Gembloux-Paris, 1945.
M. Liverani, *Storia di Ugarit*, Roma, 1962.
H. Gese, *Die Religion Altsyriens*, Kohlhammer, Stuttgart, 1970.
G. Saadé, *Ougarit. Métropole cananéenne*, Beirut, 1979 (excelente introducción).

— Sobre Filón de Biblos

C. Clemen, *Die Phoenikische Religion nach Philon von Byblos*, Leipzig, 1939.
A. I. Baumgarten, *The Phoenician History of Philo of Byblos*, Brill, Leiden, 1981.

— La civilización fenicia

G. Contenau, *La civilisation phénicienne,* Paris, [3]1959.
S. Moscati, *Il mondo dei Fenici,* Mondadori, Milano, 1976.
S. Moscati, *Problematica della civiltà fenicia*, CNR, Roma, 1974.
S. Moscati *et al.*, *I Fenici,* Bompiani, Milano, 1991 (bibl.: pp. 750-54) (Catálogo ilustrado de la Muestra de Venecia, 1991).

— La religión fenicia

W. W. Baudissin, *Adonis und Esmun*, Hinrichs, Leipzig, 1911.
R. Dussaud, *La Religion des Hittites et des Hourrites, des Phéniciens et des Syriens,* PUF, Paris, [2]1949.
G. Charles-Picard, *Les religions de l'Afrique antique*, Plon, Paris, 1954.
F. Barreca, *La civiltà di Cartagine,* Fossataro, Cagliari, 1964.
S. Moscati, *Fenici e cartaginesi in Sardegna*, Saggiatore, Milano, 1968.
R. du Mesnil du Buisson, *Études sur les dieux phéniciens hérités par l'Empire romain*, Brill, Leiden, 1970.
R. du Mesnil du Buisson, *Nouvelles études sur les dieux et les mythes de Canaan*, Brill, Leiden, 1973.
G. Garbini, *I Fenici, storia e religione,* Ist. Univ. Orient., Napoli, 1980.
P. Xella y G. Garbini, *La religione fenicia. Matrici orientali e sviluppi occidentali*, Roma, 1981.

7. ETRUSCOS Y RELIGIÓN ETRUSCA

Véase el final de la Parte tercera del presente volumen.

Diccionarios y enciclopedias

G. Q. Giglioli y G. Camporeale, «La religione degli Etruschi» en *StorRel-UTET*, II, 1971, pp. 539-661 y 670-672.
A. M. Di Nola, «Etrusca disciplina, Etruschi», en *EnciclRel*, I, 1970, cols. 1.294-1.343 (bibl.: 1.341-1.343).
R. Bloch, «La religión etrusca», en *HistRelig*, III, pp. 185-233.
R. Bloch, «Etrusques», en *EncyclUniv*, VII, 1985, pp. 503-509.
R. Bloch, «Etruscan Religion», en *EncyclRel*, V, 1987, pp. 182-185.
R. Bloch, «Etrusca (religión)», en *DiccRel*, pp. 579-582.

Libros

A. Grenier, *Les religions étrusques et romaines*, PUF, Paris, 1948 (Coll. Mana).
M. Pallottino, *La religione degli Etrusqui*, Coletti, Roma, 1950.
R. Bloch, *Le mystère étrusque,* Paris, 1956.
Atti dei Convegni di Studi etruschi, I-IV, Olschki, Firenze, 1960-1965.
G. Dumézil, *La religion romaine archaïque (avec un Appendice sur la Religion des Etrusques)*, Payot, Paris, 1966, [2]1974.
R. Bloch, *Gli Etruschi,* Saggiatore, Milano, 1977.

R. Bianchi Bandinelli, *Etruschi e italici prima del dominio di Roma*, Rizzoli, Milano, 1978.
M. Pallottino, *Saggi di antichità*, I-III, Bretschneider, Roma, 1979.
M. Grant, *The Etruscans*, New York, 1981.
U. di Martino, *Gli Etruschi. Storia, civiltà, cultura*, Mursia, Milano, 1982.

8. EL MUNDO GRIEGO Y LO SAGRADO

Véase la bibliografía al final de la Cuarta parte de este volumen.

Diccionarios y enciclopedias

M. P. Nilsson, «Geschichte der griechischen Religion», I-II, en *Handbuch der Altertumswissenschaft*, vol. 2, Beck, München, 1941-1950 (obra fundamental).
A.-J. Festugière y M. P. Nilsson, «La Grèce. I: La Religion; II: La Mythologie», en *HistGénRel*, II, 1944, pp. 25-289,
Ed. des Places, «Les religions de la Grèce antique», en *HistGénRel*, III, 1955, pp. 159-292.
A. -J. Festugière, «La Grèce. La Religion», en *HistGénRel*, II, 1960, pp. 443-575.
A. W. H. Adkins, «Greek Religion» en *HistoriaRel*, I, 1969, pp. 377-441.
M. J. Vermaseren, «Hellenistic Religion», en *Ibid.*, pp. 495-532.
U. Bianchi, «La Religione greca», en *StorRetUTET*, III, 1971, pp. 83-378 (Bibl.: pp. 378-384).
G. Sfameni Gasparro, «L'ermetismo», en *Ibid.*, pp. 379-421.
A. M. Di Nola, «Grecia (Religioni della)», en *EnciclRel*, III, 1971, cols. 514-667 (Bibl.: cols. 659-667).
Fr. Vian, «La religión griega en la época arcaica y clásica», en *HistRelig*, pp. 283-347.
P. J. Jensen, «Die griechische Religion», en *HandbRet*, III, 1975, pp. 135-217.
M. Eliade, «Zeus y la religión griega; los olímpicos y los héroes, los misterios de Eleusis», en *HistCreen*, I, pp. 263-318 (bibl.: 373-388).
M. Eliade, «Dioniso y la felicidad reencontrada», en *Ibid.*, pp. 373-388 (bibl.: pp. 489-492).
P. Lévêque y A.-J. Festugière, «La religion grecque», en *EncyclUniv*, VIII, 1985, pp. 935-952.
A. Motte, «L'expression du sacré dans la religion grecque», en J. Ries (ed.), *L'expression du sacré dans les grandes religions*, HIRE, Louvain-la-Neuve, 1986, (*Homo Religiosus* 3), pp. 111-256.
J.-P. Vernant, «Greek Religion», en *EncyclRel*, VI, 1987, pp. 99-118 (bibl.: pp. 116-118).
J. Servais, J. Labarbe, A. Motte (*et al.*), «Grecia (religiones de la Grecia antigua)», en *DiccRel*, pp. 698-710.

Libros

R. Pettazzoni, *La religione della Grecia antica fino ad Alessandro,* Zanichelli, Bologna, 1921; Einaudi, Torino, 1953.
W. Otto, *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen,* Bonn, 1929.
L. Gernet y A. Boulanger, *Le génie grec dans la religion,* Renaissance du Livre, Paris, 1932 (reed. 1969) (con apéndice bibliográfico).
M. Delcourt, *Les grandes sanctuaires de la Grèce,* PUF, Paris, 1947.
A. -J. Festugière, *La sainteté,* PUF, Paris, 1949.
W. K. C. Guthrie, *The Greeks and their Gods,* London, 1950.
F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque,* Belles Lettres, Paris, 1956.
A. Brelich, *Gli eroi greci,* Ateneo, Roma, 1958.
C. Kerényi, *Die Mythologie der Griechen,* Zürich, 1951.
J. -P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs,* Maspero, Paris, 1965, [2]1971.
L. Sechan y P. Lévêque, *Les grandes divinités de la Grèce,* Paris, 1966.
Ed. des Places, *La religion grecque. Dieux, culte, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique,* Picard, Paris, 1969.
J. Pépin, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu,* Belles Lettres, Paris, 1971.
A. -J. Festugière, *Études de Religion grecque et hellénistique,* Vrin, Paris, 1972.
J. -P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque,* PUF, Paris, 1975.
U. Bianchi, *La religione greca,* UTET, Torino, 1975.
R. Martin y H. Metzger, *La religion grecque,* PUF, Paris, 1976.
W. Burkert, *Griechische Religion der archaïschen und klassischen Epoche,* Kohlhammer, Stuttgart, 1977.
M. Detienne y J.- P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec,* Gallimard, Paris, 1979.
A.-J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile,* Gabalda, Paris, 1981.
J. -P. Vernant, *Mythe et religion en Grèce ancienne,* Seuil, Paris, 1990.

9. LA RELIGIÓN ROMANA Y LO SAGRADO

Véase la bibliografía al final de la Quinta parte del presente volumen.

Diccionarios y enciclopedias

P. Fabre, «La religion romaine», en *HistGénRel,* II, 1944, pp. 303-386; [2]1960, pp. 585-668.
P. Fabre, «La religion romaine», en *HistRel,* III, 1955, pp. 292-432 (bibl.: pp. 430-432).
Th. Corbishley, «La religión de los romanos», en *RelTie,* II, pp. 133-150.
R. Schilling, «The Roman Religion», en *HistoriaRel,* I, 1969, pp. 442-494.
D. Sabbatucci, «La religione romana», en *StorRelUTET,* III, 1971, pp. 1-80 (bibl.: pp. 76-78).
A. M. Di Nola, «Romana (Religione)», en *EnciclRel,* V, 1973, cols. 448-580 (bibl.: pp. 571-580).
R. Bloch, «La religión romana», en *HistRelig,* III, pp. 224-289.
P. J. Jensen, «Die römische Religion», en *HandbRel,* III, 1974, pp. 219-253.

M. Eliade, «La religión romana desde los orígenes al proceso de las bacanales», en *HistCreen*, II, 1979, pp. 115-141 (bibl.: pp. 428-440).
R. Schilling, «Roman Religion. The Early Period», en *EncyclRel*, XII, 1987, pp. 445-461.
A. Momigliano, «Roman Religion, The Imperial Period», en *Ibid.*, pp. 461-471 (bibl.: pp. 470 ss.).
Huguette Fugier, «Sémantique du "Sacré" en latin», en J. Ries, *L'expression du sacré dans les grandes religions*, HIRE, Louvain-la-Neuve, 1983, *(Homo Religiosus* 2), pp. 25-85;
M. Meslin, «Romana (religión)», en *DiccRel*, pp. 1543-1546.

Libros

A. Piganiol, *Essai sur les origines de Rome*, De Boccard, Paris, 1917.
A. Grenier, *Le génie romain dans la religion, dans la pensée et dans l'art,* Renaissance du Livre, Paris, 1925;
A. Grenier, *Les religions étrusques et romaines,* PUF, Paris, 1948.
Fr. Altheim, *Römische Religionsgeschichte,* I-III (1931-1933), Baden-Baden, 1951.
G. Gianelli, *Il sacerdozio delle Vestali romane,* Firenze, 1933.
N. Turchi, *La religione di Roma antica,* Cappelli, Bologna, 1939, ²1974.
Momolina Marconi, *Riflessi mediterranei nella più antica religione laziale,* Messina-Milano, 1939.
P. de Labriolle, *La réaction païenne,* L'artisan du livre, Paris, 1939.
M. Curti, *Religione e culti negli scrittori romani «de re rustica»,* Udine, 1940.
V. Basanoff, *Les dieux des Romains,* PUF, Paris, 1942.
G. Dumézil, *Jupiter, Mars Quirinus,* Gallimard, Paris, 1942.
G. Dumézil, *Horace et les Curiaces,* Gallimard, Paris, 1942.
G. Dumézil, *Servius et la Fortune,* Gallimard, Paris, 1943.
G. Dumézil, *Naissance de Rome,* Gallimard, Paris, 1944.
G. Dumézil, *L'héritage indo-européen à Rome,* Gallimard, Paris, 1949.
C. Kerényi, *La religione antica nelle sue linee fondamentali,* Roma, 1951.
A. Brelich, *Tre variazioni romane sul tema delle origini,* Ateneo, Roma, 1955.
J. Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine,* Payot, Paris, 1957, ²1969 [*La religión romana: historia política y psicológica,* Cristianda, Madrid, 1984].
K. Latte, *Römische Religionsgeschichte,* München, 1960, 1967.
P. Catalano, *Contributi allo studio del diritto augurale,* Giappichelli, Torino, 1960.
G. Piccaluga, *Elementi spettacolari nei rituali festivi romani,* Roma, 1965.
G. Dumézil, *La religion romaine archaique,* Payot, Paris, 1966, 1974 (obra fundamental).
G. Dumézil, *Idées romaines,* Gallimard, Paris, 1969.
M. Le Glay, *La religion romaine,* A. Colin, Paris, 1971.
P. Boyancé, *Études sur la religion romaine,* De Boccard-L'Erma, Paris-Roma, 1972.
G. Dumézil, *Histoires romaines. Mythe et épopée,* III, Gallimard, Paris, 1973.
J. Le Gall, *La religion romaine de l'époque de Caton l'Ancien au règne de l'empereur* Commode, SEDES, Paris, 1975.

R. Bloch, *Recherches sur les religions de l'Italie antique*, Genève, 1976.
J. W. G. Liebeschuetz, *Continuity and Change in Roman Religion,* Clarendon, Oxford, 1979.
R. Schilling, *Rites, cultes, dieux de Rome,* Klinksieck, Paris, 1979.
M. Meslin, *L'homme romaine: des origines au Ier siècle de notre ère,* Paris, 1978.
G. Dumézil, *L'ideologia tripartita degli indoeuropei,* Il Cerchio, Rimini, 1988.
M. Sordi, *Il mito Troiano e l'eredità Etrusca di Roma*, Jaca Book, Milano, 1989.

NOTA BIOGRÁFICA DE AUTORES

Ugo Bianchi nació en 1922 en Cavriglia (Arezzo, Italia). Después de realizar sus estudios universitarios y de especialización en historia de las religiones en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Roma, en 1954 se dedicó por libre a la enseñanza de Historia de las religiones; posteriormente dio clases de dicha disciplina —al principio como profesor no numerario y posteriormente como profesor numerario— en la Universidad de Messina (1960) y de Bolonia (1971). Ejerció la docencia (desde 1974) en la Universidad de Roma «La Sapienza» y desde 1972 en la Universidad Católica de Milán.

Fue asimismo profesor visitante de Etnología religiosa en la Universidad Urbaniana de la Propaganda Fide (Roma, desde 1977), presidente de la Sociedad Italiana de Historia de las religiones, presidente de la Asociación Internacional para la Historia de las religiones (1990-95), consultor del Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso, miembro de las Academias de Messina y Bolonia, miembro del comité para los *Griechische Christliche Schriftsteller der ersten Jahrhunderte* y para los *Texte und Untersuchungen* de la *Akademie der Wissenschaften* de Berlín y doctor *honoris causa* por las universidades de Lovaina y de Uppsala.

Trabajó e investigó sobre los siguientes temas: problemas generales y metodológicos de la historia de las religiones; religiones griega, helenística y romana; cultos mistéricos; gnosticismo; religión irania; dualismo; cosmogonías; etnología religiosa. Ha publicado, sin contar artículos y colaboraciones, una veintena de libros en distintos idiomas y ha organizado nueve congresos y foros internacionales —de los cuales preparó también la edición de las *Actas*—; el más reciente es el *XVI*[th] *Congress of the International Association for the History of*

Religions (Roma, 1990) sobre el tema *The Notion of «Religion» in Comparative Research*. La muerte le sobrevino repentinamente el 14 de abril de 1995. Sus colegas le ofrecieron un volumen de homenaje, dirigido por Giulla Sfameni Gasparro y titulado *Agathè Elpis. Studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi*. El volumen recoge, junto a los 35 artículos que lo conforman, la biografía y la bibliografía completa del profesor Bianchi.

Ileana Chirassi Colombo es actualmente profesora de Historia de las religiones en la Facultad de Filosofía y Letras de las universidades de Trieste y de Macerata. Ha sido invitada a impartir varios seminarios en las universidades de Princeton y Berkeley (USA). Se encarga de la problemática histórico-religiosa y antropológica del mundo antiguo, especialmente en relación con los politeísmos del Mediterráneo griego y romano y con especial interés por los estudios comparativos. Se ha ocupado en diferentes seminarios y artículos del tema de la organización de los estereotipos del simbolismo femenino dentro de la simbología occidental a través de una relectura de los mitos y de los ritos griegos (volumen de próxima publicación).

Ha sido alumna de Angelo Brelich en la Escuela de Especialización de la Universidad de Roma. Entre sus numerosos trabajos, monografías, colaboraciones en misceláneas y revistas, cabe reseñar los siguientes: *Elementi di culture precereali nei miti e riti greci* (1968); *La religione in Grecia* (1983); «L'inganno di Afrodite», en *I labirinti dell'Eros* (1985); «Come nascere. La bioetica nel mondo antico», en *Storia e Dossier* (1988); «Come nasce una festa», en *Storia e Dossier* (1989); «Dionysos Bakhos e la città estatica: immagini, messaggi e modelli di buon disordine» (Actas del Congreso *Dionysos, Mito e Mistero* [1989], 1991).

François Daumas. El 24 de octubre de 1983, justo un año antes de su muerte, F. Daumas firmó el prólogo del tomo IX de su *Temple de Dendara*. Nacido el 3 de enero de 1915 en Castineau-le Lez (Hérault), doctor en Letras, orientalista, egiptólogo, miembro de número del Instituto, experto de la UNESCO de 1935 a 1955 para las excavaciones arqueológicas de la Nubie, fue director (1959-1969) del Instituto francés de arqueología oriental de El Cairo. Fue catedrático del Departamento de Egiptología en la Universidad Paul Valéry de Montpellier. Su obra *La civilisation de l'Égypte pharaonique* (^{4}1976) ha sido traducida al polaco, al alemán y al español. Gracias a su impulso ha comenzado el *corpus* de traducciones y análisis de composiciones literarias egipcias publicado en *Littératures anciennes du Proche-Orient*,

donde ha publicado A. Barucq *Hymnes et Prières de l'Égypte ancienne* (1980). Entre sus publicaciones sobre la religión del Egipto faraónico, hay que hacer especial mención de tres trabajos: «Amour de la vie et sens du divin dans l'Égypte ancienne», en *Magie des Extrêmes* (1953), *Les mammials des temples égyptiens* (1958) y *Les dieux d'Égypte* (1963). En sus investigaciones ha destacado el simbolismo de la liturgia, la naturaleza específica de la concepción de lo divino y el aspecto mítico de la teología egipcia. Tampoco le han sido negadas al profesor Daumas las distinciones académicas: entre ellas se encuentra el doctorado *honoris causa* concedido por la Universidad Católica de Lovaina.

Bernard C. Dietrich ha sido *Woodhouse Fellow* y responsable de literatura clásica en la Universidad de Sydney (Australia); ha tenido esa mism responsabilidad, con la cualificación de *Senior Lecturer* en la *University of the West Indies* de Kingston (Jamaica). Catedrático en la *Rhodes University* de Sudáfrica, actualmente posee la misma cátedra en la *University of Wales*, en Gran Bretaña. Ha sido, además, *Oppenheimer Fellow, Visiting Professor* en la Universidad de Bonn (Alemania) y encargado de dicha materia en diversas ocasiones en Alemania, Grecia, España (en Valladolid y en Madrid), en Roma (Italia) y en Washington (USA).

Bernard Dietrich es autor de diversos artículos sobre temas de literatura griega y romana y sobre la religión de los egeos y de los propios griegos. Ha publicado tres libros sobre Homero y sobre la religión griega.

Marija Gimbutas fue profesora de Arqueología europea en la Universidad de California en Los Ángeles (EE.UU.) y autora de veinte libros y más de doscientos artículos científicos relativos a la prehistoria y la mitología de la Europa oriental y a los orígenes de los indoeuropeos.

De origen lituano, investigó durante años los dioses prehistóricos indoeuropeos, siendo conocida sobre todo por su trabajo de reconstrucción de una pacífica civilización neolítica de Europa denominada por ella misma «Old Europe» (la Vieja Europa), además de por su participación, muy apreciada, en numerosos congresos científicos.

Durante dos décadas dirigió las excavaciones neolíticas de Yugoslavia, Grecia e Italia para documentar el punto álgido de la «Old Europe» antes de su natural destrucción a manos de un pueblo patriarcal procedente de la estepa rusa.

Autora de *The Goddesses and Gods of Old Europe, 7000-3000 b. C.* (1982), entre sus últimos libros publicados se encuentran títulos

como *Language of the Goddesses. Images and Symbols of Old Europe* (1989) y *Old Europe before The Patriarchy* (1993).

Obtuvo el doctorado *honoris causa* en el *California Institute of Integral Studies*, falleciendo en Topanga (USA) el 2 de febrero de 1994.

René Lebrun es doctor en Filología e Historia oriental, responsable de Filología clásica de la Universidad Católica de Lovaina (UCL) y titular de la *École Pratique des Hautes Études* (París), V sección. Entre 1980 y 1981 ha enseñado lengua hitita e Historia de Asia Menor precristiana. Desde 1981 ha impartido clases de lengua hitita en la UCL; en 1986, el Instituto Católico de París le pidió que enseñara asiriología. Actualmente dirige la Escuela de Lenguas Orientales Antiguas en dicho Instituto, en donde asegura la enseñanza de acádico y de las lenguas anatólicas antiguas (hitita, luvio y licio) y dirige las investigaciones que se llevan a cabo en relación con dichas disciplinas.

Sus trabajos se refieren sobre todo al estudio de los textos religiosos relativos al mundo sirio-anatolio antiguo. Es miembro fundacional del Centro de Historia de las Religiones de la Universidad Católica de Lovaina (UCL), dirigido por Julien Ries.

Es autor de más de cincuenta artículos científicos, publicados en diversas obras colectivas y revistas especializadas, entre las que cabe destacar *Hethitica*, dirigida por él mismo. Entre sus libros sobresalen: *Smuha, foyer religieux de l'Empire hittite* (1976), *Hymnes et prières hittites* (1980), *Ebla et les civilisations du Proche-Orient ancien* (1984).

Adriano Maggiani nació en La Spezia (Italia) en 1943. Doctorado en la Universidad de Pisa, ha trabajado desde 1973 hasta 1990 en calidad de inspector para la sobreintendencia arqueológica de Toscana, dirigiendo desde 1982 el Museo Arqueológico de Florencia. Ha realizado excavaciones en diversas localidades de Toscana, especialmente en Volterra, la isla de Elba, Sovani y Pisa. Desde 1990 es profesor no numerario de etruscología y arqueología itálica en la Universidad de Venecia. Además de sus numerosos trabajos estrictamente arqueológicos, epigráficos e histórico-artísticos relativos especialmente a los problemas de la Etruria de la edad helenista, Adriano Maggiani ha dedicado algunos estudios a monumentos célebres tales como el «fegato» de Piacenza y a las prácticas adivinatorias menores de la religión etrusca.

Entre los trabajos dedicados a la religión etrusca se pueden recordar «Il pensiero scientifico e religioso» (en colaboración con E.

Simon), en M. Cristofani (ed.), *Etruschi. Una nuova immagine* (1984); «Qualche osservazione sul fegato di Piacenza»: *Studi etruschi* L, 1982 (1984); «La divination oraculaire en Etrurie»: *Caesarodunum*, Suppl. 36 (1986); «Mantica oracolare», en *Etruri: lithobolia e sortilegium* (Actas del V Congreso de la Fundación Faina).

André Motte, nacido en 1936, es licenciado en filología clásica y doctor en filosofía y letras por la Universidad de Lieja. Es el titular de la cátedra de Historia de la filosofía de la Antigüedad por la misma Universidad; está encargado del curso de «Introducción a la historia de las religiones» y ha creado un curso sobre el «Pensamiento religioso de los griegos». Vicepresidente del Centro Internacional de Estudios de la Religión de la Antigua Grecia (Atenas-Bruselas), es el director-fundador de la revista *Kernos,* que edita el Centro, y de la colección que la acompaña. También ha editado *Hieros*, boletín anual de la Sociedad belgo-luxemburguesa de historia de las religiones, donde es secretario. Es codirector del programa *MENTOR. Bibliographie critique de la religion grecque antique*, que por un lado tiene un banco de donaciones y que por otro ha elaborado una *Guide bibliographique* (1992), cubriendo un siglo de estudios de la religión griega. En materia de historia de las religiones es autor o colaborador de seis obras y de una treintena de artículos sobre el pensamiento religioso de los griegos. Los principales temas tratados son: relaciones entre religión y filosofía griega, el simbolismo de la pradera y del jardín, la expresión de lo sagrado y la percepción de lo divino, las peregrinaciones, lo profético y la inspiración poética, los misterios de Eleusis, la fiesta y los banquetes sagrados, la oración de la filosofía, el destino, el mito político, la elocuencia y lo sagrado, las infancias divinas, la noción de sincretismo, la noción religiosa de *phúsis*, Montaigne y los dioses antiguos, Mircea Eliade y la religión griega, una decena de estudios consagrados a Platón. Ha colaborado en el *Dictionnaire des religions* ([3]1993, 2 vols.) y en el *Oxford Classical Dictionary* ([3]1996).

Sergio Ribichini nació en Tívoli (Roma, Italia) en 1950. Se dedica a la investigación en el Instituto para la Civilización Fenicia y Púnica del Consejo Nacional de Investigaciones. Estudioso de las religiones del Próximo Oriente antiguo y del mundo clásico, ha realizado estancias de formación y de investigación en el Seminario de Historia Griega de la Universidad de Lieja, en el Seminario de Estudios del Oriente Antiguo de Tubinga, en el Centro de Investigaciones de Ugarit de Münster y en el Instituto de Estudios Semíticos del *Collège de France*, en París. Ha realizado viajes de estudio a los principales centros ar-

queológicos fenicios de Sicilia, Cerdeña, Malta, Túnez y Marruecos. Ha formado parte del Comité Científico de la Muestra «Los Fenicios», organizada en Venecia, en el Palacio Grassi, en 1988, participando con algunos escritos propios en el catálogo y en la adecuación didáctica. Es redactor de la *Rivista di Studi Fenici* y de la *Collezione di Studi Fenici*, editor de *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente antico* y consultor científico de la revista *Abstracta*. Es autor de un centenar de publicaciones entre las que destacan *Adonis. Aspetti orientali di un mito greco* (1981); *Poenus Advena. Gli dèi fenici e l'interpretazione classica*, (1985); *Il tofet e il sacrificio dei fanciulli, chiarella* (1987); *La magia nel mondo antico* (1989).

Julien Ries nació en Fouches (Arlon, Bélgica) el 19 de abril de 1920. Es licenciado en Filología e Historia oriental y doctor en teología por la Universidad de Lovaina, donde trabajó bajo la dirección de Lucien Cerfaux y Louis-Théophile Lefort. Desde 1968 hasta su retirada en 1990, ha sido catedrático de Historia de las religiones en la Universidad de Lovaina, en donde sigue siendo presidente del Centro de Historia de las Religiones, fundado por él mismo.

Ha publicado sesenta artículos sobre el maniqueísmo, más de cien artículos sobre Historia de las religiones y dirige cuatro colecciones: Homo Religiosus, Collection Information et Enseignement, Collection Cerfaux-Lefort, Conférences et Travaux. Fruto de sus investigaciones sobre lo sagrado es la edición en tres volúmenes de *L'expression du sacré dans les grandes religions* (1978-1986) y la publicación de tres obras: *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità* (1982); *Les chemins du sacré dans l'histoire* (1985); *Lo sagrado en la historia religiosa de la humanidad* (1989). Es autor también de *Les chrétiens parmi les religions. Des Actes des Apôtres à Vatican II* (1987). Es miembro del comité de redacción del *Dictionnaire des religions*, del cual ha redactado 86 artículos.

De 1975 a 1980 dirigió el Instituto Orientalista de Lovaina. En 1986 la Academia francesa le concedió el premio Dumas-Millier por el conjunto de sus obras, y en 1987 el premio Furtado por sus trabajos sobre lo sagrado en *La expression du sacré dans les grandes religions*. En 1996 ha recibido el premio Capri San Michele por el volumen IV del *Tratado de antropología de lo sagrado* (de próxima publicación en esta editorial). En 1991 sus colegas le dedicaron un libro titulado *Manichaica Selecta* (1991) en el que aparece toda su bibliografía.

Marta Sordi, natural de Livorno (Italia), se doctoró en Milán; después de haber ejercido como profesora en la escuela media desde 1954,

consiguió en 1962 la cátedra universitaria de Historia griega y romana con prácticas de epigrafía romana, ejerciendo como profesora de la misma disciplina. Desde 1963 hasta 1967 ha enseñado en Messina, y de 1967 a 1970 en Bolonia. Actualmente es profesora en la Universidad Católica del Sagrado Corazón (desde 1970), en donde también imparte clases de Historia griega.

Desde 1972 es la responsable de la publicación de los libros de las CISA (Ayudas del Instituto de Historia antigua de la Universidad Católica), que recogen los seminarios que se celebran cada año en dicho Instituto, del que es directora. Entre los temas tratados en los seminarios (de los que se han publicado hasta la fecha dieciséis volúmenes con la participación de estudiosos italianos y extranjeros) cabe reseñar aquéllos dedicados a la propaganda y a la opinión pública en el mundo griego y romano, los relativos a la paz en el mundo antiguo, el concepto de Europa en la Antigüedad, la geografía e historiografía en el mundo clásico o la muerte en combate en la Antigüedad.

Entre sus publicaciones reseñamos las más recientes: *La Sicilia dal 358 al 337* (1983); *Storia politica del mondo greco* (^{2}1989); *I Cristiani e l'Impero romano* (1984); *Paolo a Filemone o della schiavitù* (1987), *Il mito troiano e l'redità etrusca di Roma* (1989).

Arístides Théodoridès. Nacido en 1911, realizó estudios de historia, filosofía y orientalismo en la Universidad Libre de Bruselas, que continuaron durante tres años en Paris con la especialidad en egiptología. Una beca le facilitó, por otro lado, un viaje de estudios a Oxford. Como investigador del FNRS, ocupó en 1968 la cátedra de egiptología de la Universidad de Bruselas. Sus enseñanzas forma una larga lista: lengua egipcia, copta, hierática, instituciones y derecho del Egipto faraónico e historia del pensamiento oriental.

Su trabajo de investigación se ha orientado sobre todo hacia el estudio de los textos sapienciales, jurídicos y científicos del derecho faraónico, los cuales ha recogido en su obra *Introduction bibliographique au droit pharaonique* (1965), realizada en colaboración con su maestro Jacques Pirenne. Co-director de la *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité* desde 1957, colabora de forma asidua en dicha revista, publicando reseñas actualizadas de los documentos egipcios, entre las que cabe señalar «Les ouvriers-magistrats» (1969); «Le testament en Égypte» (1970); «Les contracts d'Hâpidjeta» (1971); «L'Amnistie et la Raison d'État dans les Aventures de Sinouhé» (1984).

Tras su muerte, en 1994, una colección de sus artículos acaba de ser publicada, gracias a la diligencia de su esposa Juliette Frenary: J.

M. Kruchten (ed.), *Aristide Théodoridès. Vivre de Maât. Travaux sur le droit egyptien ancien* (1995).

Durante treinta años presidió la Sociedad Belga de Estudios Orientales, donde preparó las ediciones para las *Actas* de *Vie et survie dans les civilisations orientales* (vol. III, 1983) y *Humanisme, science et religion* (vol. VIII, 1993). En 1993 los egiptólogos belgas le ofrecen un volumen titulado *Individu, societé et spiritualité dans l'Égypte pharaonique et copte.*

Robert Turcan, nacido en 1929, antiguo alumno de la *École Normale Supérieure* y antiguo miembro de la *École française* de Roma comenzó enseguida a impartir clases de lengua y literatura latina en la Universidad de Lyon antes de ser profesor de historia antigua. Miembro del Institut (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres), es actualmente profesor de Arqueología romana y galo-romana en la Sorbona (Universidad de París IV).

Desde hace más de cuarenta años investiga sobre arqueología y religiones del Imperio Romano, dedicándose especialmente a los sarcófagos, la numismática, la iconografía de los dioses y de los cultos del mundo mediterráneo durante los primeros cuatro siglos de nuestra era. Sus obras más destacadas son: *Les sarchophages romains à représentations dionysiaques* (1966); *Les religions de l'Asie dans la vallée du Rhône* (1972); *Mithras Platonicus* (1975); *Mithra et le mithriacisme* (1981); *Numismatique romaine du culte métroaque* (1983); *Héliogabale et le sacre du Nigra Moneta* (1987); *Religion romaine=Iconography of Religions, XVII, 1-2* (1988); *Les cultes orientaux dans le monde romain* (1989).

Ha preparado, traducido y comentado la obra de Firmico Materno, *De errore profanarum religionum* (1982). De los numerosos artículos que ha publicado en diversas revistas francesas y extranjeras, muchos de ellos se refieren a la iconografía y a la ideología del culto imperial.

ÍNDICE GENERAL

Segunda parte

LA RELIGIÓN EGIPCIA

Cuarta parte
EL MUNDO GRIEGO

Quinta parte

ROMA Y LO SAGRADO